



The Contemporary Development of Islamic Thoughts  
Islam, Science and Technology

# Annual International Conference on Islamic Studies AICIS 2016

The 16<sup>th</sup> Annual International Conference  
on Islamic Studies

IAIN Raden Intan Lampung, November 1<sup>st</sup>-4<sup>th</sup>, 2016



The Contribution of Indonesian Islam  
to The World Civilization

ANNUAL INTERNATIONAL CONFERENCE  
ON ISLAMIC STUDIES

AICIS 2016



ANNUAL  
INTERNATIONAL  
CONFERENCE  
ON ISLAMIC STUDIES  
IAIN RADEN INTAN LAMPUNG



Organized by



IAIN Raden Intan Lampung

Supported by



Pemprov Lampung

# **PROCEEDING OF**

## **THE 16<sup>TH</sup> ANNUAL INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAMIC STUDIES**

Theme

### **The Contribution of Indonesian Islam To The World Civilization**

*Sub Theme 1 :*

The Contemporary Development of Islamic  
Thought

*Sub Theme 5 :*

Islamic, Science and Technology

**IAIN Raden Intan Lampung  
November 1-4, 2016**

Organized by



Kementerian Agama RI



IAIN Raden Intan Lampung

Supported by



Pemprov Lampung

**Tim Editor:**

Kamran As'at Irsyady, Lc, M.A

Amri Syarif Hidayat, M.Si

## Kata Pengantar

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

Buku ini berisi proceeding *selected paper* yang dipresentasikan pada AICIS ke-16 pada tanggal 1-4 November 2016 di IAIN Raden Intan Lampung. Berdasarkan catatan panitia bahwa jumlah *submitted paper* pada AICIS tahun ini sebanyak 1345, kemudian dilakukan seleksi oleh Tim SC dan diputuskan sebanyak 350 makalah yang dapat dipresentasikan dalam forum ini. Dari tiga ratus lima puluh dibagi menjadi dua kategori, yaitu *pertama*, kategori A (*selected presenter*) terdapat 120 makalah yang wajib dipresentasikan dalam forum paralel AICIS 2016 yang ditanggung oleh panitia. *Kedua*, kategori B terdapat 230 yang diberi kesempatan untuk mempresentasikan papernya pada forum paralel namun atas tanggungan atau biaya pribadi atau lembaga.

Sebagaimana lazimnya dalam sebuah konferensi, biasanya panitia selalu menerbitkan buku proceeding yang berisi kumpulan makalah yang dipresentasikan dalam forum tersebut. Begitu juga pada AICIS ke-16 kali ini, seluruh makalah kategori A sebanyak 120 diterbitkan menjadi buku ini.

Buku ini terdiri dari 4 buku, yaitu Buku 1 yang berisi gabungan makalah sub tema 1 (*The dynamics of Islamic Thought*) dan 5 (*Islam, Science and Tchnology*); Buku 2 berisi kumpulan makalah sub tema 2 (*The Dynamics of Islamic Institution*); Buku 3 berisi gabungan makalah sub tema 3 (*The Heritage of Islamic Traditions*) dan 6 (*Area Studies*); dan Buku 4 berisi kumpulan makalah sub tema 4 (*The Interface between Islam and Globalization*). Selain itu, panitia juga akan menerbitkan pada jurnal ilmiah yang terindek *scopus* setelah melalui penyempurnaan dan perbaikan supaya spektrumnya lebih besar dan dapat dibaca oleh masyarakat dunia.

Untuk itu, kami atas nama panitia mengucapkan terima kasih kepada seluruh presenter yang telah melengkapi tulisannya sesuai yang telah ditentukan oleh panitia dan juga kepada Tim SC yang telah dengan sabar dan teliti membaca satu per satu makalah yang masuk kemudian memilih dan memutuskan berdasarkan kategori A dan B. Terima kasih juga kami sampaikan kepada Bapak Rektor IAIN Raden Intan Lampung yang terus *mensupport* dan *memback-up* panitia untuk bekerja semaksimal mungkin demi suksesnya AICIS ke-16 ini. Tak lupa kepada Bapak Dirjen Pendis, Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA dan Bapak Direktur Diktis, Prof. Dr. H. Amsal Bachtiar, MA yang telah mempercayakan penyelenggaraan AICIS ke-16 di IAIN Raden Intan Lampung.

Saya atas nama seluruh panitia mengucapkan selamat datang di “*Green Campus*” IAIN Raden Intan Lampung dan selamat berkonferensi.  
*Wassalamu'alaikum Wr. Wb.*

Bandar Lampung, Oktober 2016  
Ketua Panitia,

Prof. Wan Jamaluddin Z., Ph.D

## Sambutan

### Kepala Sub Direktorat Akademik dan Kemahasiswaan

*Assalamu Alaikum Wr. Wb.*

Pelaksanaan AICIS ke-16 tahun 2016 kali ini yang bertempat di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Intan Lampung merupakan momentum dalam menjaga kesinambungan dan komitmen pengelolaan pendidikan Islam di tingkat perguruan tinggi. Sebagai salah satu wahana dalam pengembangan jaringan dan juga penguatan wacana untuk mendukung riset dan publikasi, maka pelaksanaan AICIS merupakan kegiatan yang sangat strategis dalam rangka mewujudkan perguruan tinggi yang berdaya saing.

Pendidikan tinggi saat ini menghadapi tantangan yang berbeda sama sekali dengan di zaman sebelumnya. Untuk menghadapi itu semua, maka hanya dengan kolaborasi dan kerjasama antara semua lembaga yang ada sehingga mampu mewujudkan sebuah capaian akademik yang memungkinkan. Direktorat Pendidikan Tinggi Islam menjadi salah satu pilar untuk mewujudkan amanah yang diemban Kementerian Agama RI. Salah satu usaha yang berkesinambungan adalah pelaksanaan AICIS dari tahun ketahun. Tema tahun ini, Panitia Pengarah (*Steering Committee*) telah merumuskan tentang sumbangsih Islam Indonesia terhadap peradaban dunia.

Pendidikan tinggi Islam walau belum berstatus sebagai universitas riset, tetapi prinsip-prinsip yang dikembangkan dalam pengelolaan perguruan tinggi mulai mengarah kepada pengembangan atmosfer riset. Untuk itu, forum AICIS dimaksudkan juga sebuah wahana untuk menjadi salah satu sarana dalam mengkomunikasikan hasil-hasil riset yang selama ini sudah dilaksanakan oleh setiap dosen di seluruh perguruan tinggi keagamaan Islam.

Terima kasih juga kepada segenap panitia yang sudah bekerja untuk kesuksesan kegiatan ini sehingga bisa menjadi sebuah kegiatan yang berkesinambungan dari waktu ke waktu. Untuk itu, semoga kesempatan ini menjadi salah satu kesempatan terbaik untuk senantiasa menjadi ikhtiar bagi pengembangan pendidikan tinggi Islam.

*Wassalamu'alaikum Wr.Wb*

Jakarta, Oktober 2016

Subdit Akademik dan Kemahasiswaan  
Kepala,

Dr. Muhammad Zain

## **Sambutan**

### **Rektor IAIN Raden Intan Lampung**

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

Pertama-tama saya ingin mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah memberikan kesempatan berharga kepada IAIN Raden Intan Lampung untuk menjadi penyelenggara AICIS ke-16 tahun 2016 ini. Kami dan seluruh civitas akademika IAIN Raden Intan Lampung menyambut baik dan gembira hal itu serta berkomitmen untuk menyukseskannya dengan seluruh kemampuan dan sumber daya yang ada. Untuk mewujudkan komitmen tersebut, kami telah mempersiapkan dengan baik seluruh kebutuhan sarana dan prasarana demi suksesnya acara tersebut.

Pada AICIS tahun ini mungkin akan dirasakan kesan yang berbeda karena penyelenggaraan kegiatan AICIS tidak seluruhnya di hotel melainkan di area kampus IAIN Raden Intan Lampung mulai dari *plennary session* maupun *parallel session* kecuali upacara pembukaan. Oleh karena itu, seluruh peserta AICIS ke-16 mulai dari pagi sampai sore akan beraktivitas di area kampus kami untuk mengikuti setiap kegiatan yang ada sambil menikmati suasana hijau kampus ("*green kampus*") kami.

Dalam kesempatan ini saya ingin mengucapkan terim kasih kepada Bapak Dirjen Pendis, Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA dan Direktur Diktis, Prof. Dr. H. Amsal Bakhtiar, MA yang telah mempercayakan kepada kami sebagai tuan rumah AICIS ke-16 ini. Kepada Gubernur Lampung Bapak Muhammad Ridho Ficardo, S.Pi, M.Si yang telah memberi dukungan penuh demi terselenggaranya AICIS ini.

Penghargaan juga saya sampaikan kepada seluruh panitia baik pusat maupun lokal yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu dimana telah saling bekerjasama dalam menyukseskan acara ini.

Namun saya juga ingin memohon maaf kepada seluruh peserta konferensi, jika selama dalam penyelenggaraan AICIS ada hal-hal yang kurang berkenan baik mulai dari fasilitas, sarana dan prasarana maupun layanan. Mudah-mudahan dengan fasilitas yang ada seluruh peserta dapat menikmati dan memanfaatkannya sekalipun sangat terbatas.

Terakhir, saya sangat menyambut baik terbitnya proceeding ini yang tidak hanya sebagai dokumen penting seluruh kumpulan makalah yang dipresentasikan juga bisa menjadi buku referensi bagi perkembangan dan dinamika kajian islam di Indonesia. Selamat membaca..

*Wassalamu'alaikum Wr. Wb.*

Bandar Lampung, Oktober 2016  
IAIN Raden Intan  
Rektor,

Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag

## Sambutan

### Direktur Pendidikan Tinggi Islam

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

*Annual International Conference on Islamic Studies* (AICIS) tanpa disadari telah memasuki tahun yang ke-16. Artinya tanpa disadari pula para peminat kajian Islam telah banyak memberikan kontribusi pemikirannya melalui forum ini. Dalam kurun waktu tersebut telah banyak rumusan-rumusan yang dihasilkan selain juga presentasi paper hasil penelitian maupun pemikiran dari para peminat dan pengkaji kajian Islam. Maka tak salah jika kita harus berbangga hati bahwa AICIS telah menjadi arena akademis PTKI yang mempertemukan berbagai latar belakang disiplin ilmu, pemikiran dan keahlian, selain juga menjadi arena yang representatif dalam mensosialisasikan gagasan, penyebaran ide dan *positioning* PTKI dalam kancan global.

Mengingat forum semacam AICIS telah menjadi *icon* bagi Kementerian Agama RI terutama Pendidikan Tinggi Islam, maka dalam setiap penyelenggaraan AICIS selalu ada dinamika yang terjadi sesuai dengan keberadaan PTKIN yang menjadi tuan rumah penyelenggaraannya. Dan hal yang patut disyukuri adalah dalam setiap penyelenggaraan AICIS jumlah paper yang masuk selalui melampaui target. Ini menunjukkan gairah para peminat kajian keislaman yang ingin turut serta dalam meramaikan forum ini setiap tahunnya sangat tinggi. Tahun ini saja menurut catatan panitia terdapat 1345 *submitted paper*, namun setelah dilakukan seleksi diputuskan ada 350 makalah yang akan dipresentasikan dalam forum ini.

Sebagai salah satu sarana mempublikasikan makalah-makalah yang terpilih tersebut, maka panitia membuat *proceeding* ini selain sebagai bahan referensi juga menjadi bahan dokumentasi makalah-makalah yang dipresentasikan dalam AICIS.

Saya menyambut baik diterbitkannya buku *proceeding* ini oleh panitia AICIS ke-16 IAIN Raden Intan Lampung. Mudah-mudahan selain membantu para peserta AICIS dalam mediskusikan beragam topik baik plenari maupun paralel juga sebagai media diseminasi ide maupun gagasan para pengkaji kajian keIslaman kepada publik secara luas..

*Wassalamua'alaikum Wr. Wb.*

Jakarta, Oktober 2016  
Direktorat Pendidikan Tinggi Islam  
Direktur,

Prof. Dr. H. Amsal Bakhtiar, M.A

## Sambutan

### Direktur Jenderal Pendidikan Islam

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

Sebagai event yang bergengsi di lingkungan Direktorat Pendidikan Islam, AICIS (*Annual International Conference on Islamic Studies*) telah membuktikan bahwa para dosen, peneliti dan pengkaji Islam terutama di lingkungan PTKI mampu menelorkan gagasan, pikiran dan temuan yang brilian dengan topik dan tema yang relevan dengan perkembangan situasi sekarang ini dalam perspektif keislaman. Dalam setiap event AICIS selalu ada hal-hal terbaru yang terungkap dalam kajiannya sehingga selalu menarik untuk diikuti oleh peserta yang hadir dalam setiap sesionnya.

AICIS selain memang merupakan pertemuan tahunan dalam mendialogkan hasil-hasil *research* terbaru untuk bisa dibaca, dikritisi dan diuji oleh sesama pengkaji dan pemerhati kajian keislaman, juga telah menjadi media membangun *intellectual networking* baik lokal maupun internasional. Di sinilah urgensi kenapa AICIS tetap dipertahankan keberadaannya sampai sekarang karena AICIS telah mampu membuktikan sebagai wadah yang representatif bagi diseminasi hasil-hasil kajian Islam kepada publik.

Tren yang selalu menggembirakan dalam setiap AICIS adalah kuantitas *submitted paper* selalu meningkat dari tahun ke tahun. Ini membuktikan bahwa AICIS telah mempunyai tempat tersendiri di kalangan pengkaji kajian Islam di PTKI bahkan tak jarang ada peserta dari perguruan tinggi umum yang ikut ambil bagian dalam forum ini.

Saya selalu mengharapkan kepada panitia penyelenggara supaya paper yang akan dipresentasikan bisa dicetak, diterbitkan dan di-onlinekan supaya dapat dinikmati oleh komunitas akademik yang lebih luas tidak hanya oleh komunitas internal kita saja melainkan komunitas internasional.

Dan syukur alhamdulillah pada AICIS ke-16 ini, IAIN Raden Intan Lampung telah bersedia menerbitkan menjadi *proceeding* ini. Mudah-mudahan dapat memberi kemudahan para peserta AICIS ke-16 dalam menyimak setiap tulisan yang dipresentasikan dalam forum ini.

Tak lupa pada kesempatan ini, ijinilah saya ingin mengucapkan terima kasih kepada Menteri Agama RI yang selalu antusias dan memberikan perhatian serius pada setiap penyelenggaraan AICIS. Juga kepada Gubernur Lampung, Muhammad Ridho Ficardo, S.Pi, M.Si yang telah memberi dukungan atas terselenggaranya AICIS di IAIN Raden Intan Lampung. Dan tak lupa Rektor IAIN Raden Intan Lampung, Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag beserta seluruh jajarannya yang tak kenal lelah dalam menyiapkan perhelatan besar ini dengan baik. Kepada seluruh panitia pusat dan daerah tak lupa saya sampaikan terima kasih atas kerjasamanya baik demi suksesnya acara ini. Terakhir kepada seluruh narasumber baik dalam



maupun luar negeri, partisipan dan peminat kajian keislaman yang hadir untuk menyemarakkan AICIS ke-16 ini, saya ucapkan terima kasih atas keikutsertaannya dalam forum ini.

Selamat berkonferensi...!!

*Wassalamu'alaikum Wr.Wb.*

Jakarta, Oktober 2016

Direktorat Pendidikan Islam  
Direktur Jenderal,

Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA

## Daftar Isi

Kata Pengantar - iii	
Sambutan Rektor - iv	
Sambutan Direktur Diktis - v	
Sambutan Dirjen Pendis - vi	
Daftar isi -viii	

### ***Sub Theme : The Contemporary Development of Islamic Thought***

1.	Iftitah Jafar	Review Of Qurʻānic Translation Of The Ministry Of Religious Affairs Of Republic Of Indonesia (A New Reading Of Qurʻānic Terms Of Gender Equality)	2-18
2.	Muhammad Aniq Imam	نحو تفسير نفسي جديد للقرآن الكريم	19-33
3.	Khairun Nisa	“Shifting Paradigm” Dalam Dunia Tafsir (Studi Atas Interpretasi Kontekstual Dan Hierarki Nilai Abdullah Saeed)	34-47
4.	Mohammad Muhassin	Co-Reference In The Quran: A Study On The English Interpretation Of Surah Albaqarah By Abdullah Yusuf Al	48-64
5.	Fadhli Lukman	Digital Hermeneutics: The Qurʻān In IndonesianʻS Facebook	65-84
6.	Meirison	الأمن الغذائي في ضوء المقاصد الشريعة	85-98
7.	Maulidi	نظرية المصلحة و دورها في بناء الأحكام الشرعية دراسة تحليلية نقدية على نظريتي المصلحة عند الطوفي (الحنبلي و العز بن عبد السلام الشافعي)	99-134
8.	Widyawati	Hifzu Al-Ummah As A Higher Objective Of Sharia: A Contribution Of A. Djazuli To Islamic Legal Thought	136-150

9.	Sutomo	Islamic Inheritance Law Division Of Property Inheritance Related To Heirs Of Different Religions (Study Of Jurisprudence Analysis Of The Supreme Court Of The Republic Of Indonesia)	151-166
10.	Abbas Arfan	Peran Kaidah-Kaidah Fiqh Dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer: Penerapan Kaidah-Kaidah Fiqh Sebagai Dalil Mandiri Dan Pelengkap Dalam Produk Fatwa Ulama Indonesia	167-182
11.	Heni Noviarita	Telaah Kritis Zakat Dalam Perspektif Makro Ekonomi	183-197
12.	Mohammed Nagdy	الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة ومذاهب المخالفين	198-222
13.	Adib	Perkembangan Terjemah Al-Qur‘An Di Indonesia: Studi Atas Karya-Karya Terjemah Al-Qur‘An Di Indonesia Kontemporer	223-248
14.	Firman	Ideologisasi Agama Melalui Wacana Keagamaan Jaringan Islam Liberal	249-264
15.	Muhammad Noupal	Kritik Terhadap Tasawuf Dan Tarekat; Studi Pemikiran Mufti Betawi Sayyid Utsman Bin Yahya (W. 1914M)	265-278

***Sub Theme 5: Islam, Science and Technology***

1.	Amina Iraqy Husaini	الطب الوقائي في الإسلام	280-294
2.	Muslih	Islamization Of Knowledge: An Effort To Build New Paradigm In The Unity Of Science	295-313
3.	MH Khirzin et.all	Collagen From Sea Cucumber (Stichopus Variegatus) As An alternative Source Of Halal Collagen	314-322
4.	Ade Yeti Nuryantini et.all	Synthesis Of Active Carbon Fiber From Pyrolyzed Cotton For Adsorption Of Fume Pollutants Application	323-333

5.	Nihayatur Rohmah	Mengintegrasikan Agama dan Sains Menuju Kalender Islam yang ber peradaban (Respon Terhadap Kongres Kesatuan Kalender Hijriyah Internasional di Istambul Turki Mei 2016	334-350
6.	Imam Sutomo	Sevado: Sistem Evaluasi Perkuliahan Dosen Berbasis Web Di Program Pascasarjana Iain Salatiga	351-363
7.	Abdul Muhid	Muslim Survivors Exploration Study On The Influence Of Religiosity, Religious Orientation, And Spiritual Well-Being Factors Toward The Resilience Of The Survivors Victims Of Lapindo Mudflow In Porong Sidoarjo East Java	364-381
8.	Nanang Supriadi	Modifikasi Model Pembelajaran Geometri Van Hiele Melalui Integrasi Nilai Keislaman Sebagai Upaya Meningkatkan Kemampuan Pemahaman Geometris Siswa Tingkat Dasar	382-393
9.	Achmad Teguh Wibowo	Prototipe Sistem Informasi Deteksi Masjid Terdekat Menggunakan Peta Digital Berbasis Multi-Platform Device (Mobile And Web) Sebagai Pendukung Pelaksanaan Ibadah Sholat Tepat Waktu	394-406
10.	Agung Sedayu	Evaluasi Kualitas Pelayanan Proyek Pengadaan Perumahan dengan Tinjauan Manajemen Proyek Konstruksi Syariah Dan Green Building	407-428
11.	Mohammed Faishol		429-445
12.	Al Yasa` Abubakar	Cucu Sebagai Ahli Waris Dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia: Perspektif Ushul Fiqh	446-461
13.	Alamsyah	Rekonstruksi Nusyûz Dalam Hukum Islam Moderen (Studi Teks Keagamaan Dan Peraturan Perundang-Undangan dalam Konteks Kemoderenan)	462-470
14.	Fathorrahman	Pandangan Fikih Sosial Kh. Ali Yafie Dan Kontribusinya Terhadap Kajian Pembangunan Di Indonesia	471-491

---

# **THE CONTEMPORARY DEVELOPMENT OF ISLAMIC THOUGHT**

---

## REVIEW OF QUR'ANIC TRANSLATION OF THE MINISTRY OF RELIGIOUS AFFAIRS OF REPUBLIC OF INDONESIA (A New Reading of Qur'anic Terms of Gender Equality)

Iftitah Jafar

**Abstract:** *This paper aims at reviewing Qur'anic translation of the Ministry of Religious Affairs on the key Qur'anic terms of gender equality. The Qur'an appreciates gender equality as shows in many verses which become general Qur'anic view on woman. However, Qur'anic translation of the Ministry on these key Qur'anic terms do not reflect this appreciation. Those key terms are *nafsun wāhida*, *qanwāmūn*, *nushūz*, *adribū* and *azwāj* which the translator team translated as a single person, protectors, leaving duties, beat, and wives respectively. These translations bring up problems, they are gender biased, discriminative, and lack of gender sensibility. This study offers alternative translations: stem cell, guardian, marital disloyalty, leave them and spouse. The study also offers solutions for improvement: 1. Consulting research results on Qur'anic translation in gender's perspectives, Qur'anic translations that have gender sensitivity. 2. Adopting hermeneutics in the process of translation. 3. Involving experts of gender in the translator team.*

**Key Words:** Qur'anic translation, Gender equality

### Introduction

Translation the Qur'an in gender's perspective is an opportunity as well as a challenge. It is an opportunity because gender awareness becomes international concern along as the development of gender studies. Muslim youths, particularly students are interested in the new horizon of understanding the Qur'an, especially in gender equality. It is also a challenge because people have been accustomed with classical Qur'anic translations and to some extent tends to be resistant. Some scholars do not easily accept any new translation, especially in gender's perspective which they claim comes from the West. Qur'anic translation of the Ministry of Religious Affairs like other Qur'anic translations experienced the case.

Qur'anic Translation of the Ministry of Religious Affairs plays an important role in religious life in Indonesia. This translation, among others, is an official translation from the government. Besides, it is also used in South East Asian, especially: Malaysia, Brunei Darussalam, and

Singapore. The Minister of Religious Affairs established translator team whose responsibility to conduct translation activity. They are chosen from authorised people and acknowledged as scholars (*'ulamâ'*), especially those who are experts the study of the Qur'an. It becomes a reference for all religious affairs, such as: text books, *da'wa* activities, law formulation, and *fatwa* decision.

The Ministry of Religious Affairs of Republic of Indonesia has just launched a news revised edition of its Qur'anic translation. This revised edition was published in 2014 and becomes the object of this study. However, the translator team did not specify the focus of revision whether its language or its contents. Previously revision was done to improve its language quality according to the advancement of Indonesian Language. The writer believes that the revision was partly a response of the review and criticism posted by researchers, especially Muhammad Thalib from Indonesian Mujahidin Council. However, as far as the writer concerned there was no a comprehensive research has been done on Qur'anic translation of the Ministry in gender's perspective. The writer has conducted preliminary research on Qur'anic translation of the Ministry on Qur'anic terms of gender in 2012. Research result shows that the translation lacked of gender sensitivity, and it was firmly influenced by Arabic classical exegeses which are patriarchal.

Even though the Ministry has published new revised edition of its Qur'anic translation, revision is still being held by revision team. Religious Minister hoped the revision would be finished at the end of 2018 or at the beginning of 2019. This review will be focused on this latest revised edition. Based on the aforementioned description the writer would like to review Qur'anic Translation of the Ministry of Religious Affairs of Republic of Indonesia, especially the translation of key terms of gender equality. The writer will show some problems of the translation of some Qur'anic key terms of gender equality. Besides, the writer also will offer alternative translation and some solution to improve the quality of translation.

This paper hopefully will contribute to the improvement of the quality of translation. In the view of Nasaruddin Umar, Vise Minister of the Ministry of Religious Affairs, revision of translation is an ongoing process. Moreover Quraish Shihab sees that revision is really needed because there is still certain inappropriate translation. Religious Minister, Lukman Hakim Saifuddin encouraged translator team to finish their work quickly, so that it will be published and used by the community. (Pinmas, 2016 July 18). Retrieved from <http://www.kemenag.go.id>. Discussion of the paper runs as follows: Introduction, problem of translating key Qur'anic term of gender equality, solution to improve the quality of translation on gender's perspective, and final remarks.

### **Problem of translating the key Qur'anic terms of gender equality**

In gender's perspective problem of translation of Qur'anic translation of the Ministry can be traced on some key Qur'anic terms of gender equality, as follows:

#### **1. *Nafsun wâhida***

This term is mentioned in Sûra al-An'âm (6): 98, al-Nisâ' (4): 1, al-A'râf (7): 189 and al-Zumar (39): 6. In Sûra al-An'âm (6): 98, "*nafsun wâhida*" was translated by translator team of the Ministry of Religious Affairs as "single person". In the footnote translator team give explanation that "single person" is Adam as. In Sûra al-Nisâ' (4): 1, "*nafsun wâhida*" was translated as "oneself" while "*minhâ*" as "from him". It is mentioned in the footnote that "from him" is part of his body (his rib) Adam as. This translation based on *hadîth* narrated by Bukhârî and Muslim. The translator also offers another interpretation of "*minhâ*" that is "the same element" i.e. earth in which Adam was created. In Sûra al-A'râf (7): 189, translator team translated "*zanjabâ*" as "his wife". In Sûra al-Zumar (39): 6, there is word "*tsumma*" between "*nafsun*" and "*zanjabâ*". The word "*nafsun*" uses *khalaqa*, while "*zanjabâ*" conveys "*ja'ala*".

Feminist Muslims as well those who are concerned to gender equality, questioned this kind of translation because it posits woman as a second creation or subordinated creation. Such understanding affects people in the way they treat women in society, job, education etc. Moreover, women become target of sexual harassment, they are waged less than that of men, and education opportunity for certain family is given more on men than women. They based their view on grammatical consideration of the verse, relation between verse on the same issue and egalitarian teaching of the Qur'an. Besides, hermeneutics especially the way to grasp the intended meaning of the verse should be considered. In addition, to a certain extent, scientific exegesis (*tafsîr al-'ilmî*) may contribute in understanding Qur'anic verses on gender equality.

The phrase "created you from one single entity" itself is mentioned six times in the Qur'an. The Arabic term translated here as "living entity" is "*nafs*". This word can be translated in a number of ways including "soul", spirit, mind, animate being, human beings, person, humankind, life essences, vital principle etc. Most of the traditional interpreters simply assumed that by *nafs* God meant Adam, the first man. However, it is a fact that in the Qur'an there is no indication of that. Moreover, the phrase translated as "its mate", in Arabic *zanjabâ*, can be used for the male as well as female component of a pair. Besides the Qur'anic emphasis on the common source of all humanity from one *nafs* the creation of pairs is also a recursive motive. One of the most significant Qur'anic verse emphasizing the common origin of all human beings while as the same



time suggesting a peaceful co-existence is Q.49:13. This verse places piety as the criterion of the noblest person in God's sight, not on gender or any other category. (Mezit, 2011, p. 66).

According to some Muslim scholars, like Muhammad 'Abdu, Muhammad Asad and Muslim feminists, Q.49:13 is a solid proof of the Qur'anic egalitarian paradigm. Among the around thirty passages dealing with the criterion of humanity in the Qur'an, there is no indication that man was created prior to woman, that she was created from him or he is superior to her in any respect. Humanity is always designated by generic terms such as *al-nâs*, *al-insân* or *bashar*. (Mezit, 2011, p. 66).

Having been studied related verses, Mustofa underlines that those verses do not discuss Adam and Eve. Sûra al-A'râf (7): 189 itself might be understood as Adam and Eve, however the next verse (190) states that after God bestowed both with a pious son they practised polytheism. Mustofa highlights that the term does not necessarily indicate Adam because there is no specific explanation which points to Adam. The term may mean the same origin or the same community, or universal creature that becomes the origin of man or woman. (Mustofa, 2013, p. 28). *Nafs* refers to a single cell that becomes the origin of human both man and women, which the verse informed stem from the backbone or spinal cord. Mustofa supports his point with recent research of Germanic scientist, Prof. Karim Nayernia and his team which successfully created a primitive sperm from backbone. The discovery that has been tested on mice 2006 can also be made on human, and it was published in 2010-2011. (Mustofa, 2013, p. 30).

Regardless ethical issue, as Mustofa believes, the discovery credits an interesting argument on Qur'anic information that is previously doubted. One of these information is the origin of sperm which stem from spinal cord. Biology previously concluded that sperm was formed in testicles, recent discovery, however in fact found new proof that spermatogonial which in testicles come from stem cell of spinal cord. (Mustofa, 2013, p. 31). Understanding of Qur'anic verses on biology should be related with new development of biology as a part of correlation of verse (*munâsaba al-âya*). This discovery enhanced scientific miracle of the Qur'an (*i'jâz al-'ilmî*) and scientific exegesis (*tafsîr al-'ilmî*).

## 2. *Qawwâmûn*

The translator team of the Ministry of Religious Affairs translated "*qawwâmûn*" in Q.4:34 as "protectors." It is a new translation that the team offered in its revised edition (2014), previously it was translated as "leaders." However this translation brings up two problems: 1. The word "protector" does not fully denote the exact meaning of "*qawwâmûn*." In Asad's view, the grammatical form of *qawwâm* is more comprehensive than *qâ'im* and combine the concepts of physical maintenance and

protection as well as of moral responsibility (1980, p. 109). He further wrote that the expression of *qawwām* is an intensive form of *qā'im* which means "one who is responsible for" or "takes care of" a thing or a person. Thus *qāma 'alā al-mar'a* signifies he undertook the maintenance of the women or he "maintained her." Asad, for his part translates "*qawwāmūn*" as "Men shall take full care of women." (1980, p. 109). However, Qur'an is not stating a fixed rule, i.e. that all men are the maintainers/supporters of women, they are only so if they fulfill the criteria and it is referring to the wider duty of care/responsibility men have as mentioned above. It is conditional. 2. This translation is inadequate because it only conveys the first part of the verse that is "*bima faddala Allahu 'alā ba'd*" (Allah given the one more (strength) than the other). It does not cover the second part of the verse that is "*bimā anfaqū min amwālibim*" (they support them from their means).

On the ground of the first part the translation of team does not specify bounties that Allah bestowed to man as commonly seen in the classical Qur'anic translation. The implication of this translation among others, man intrinsically has intellectual capacity, rational potential, and leadership more than women have (al-Mahallī, 2007, p. 76). Certain contemporary translators especially those whose gender awareness and sensitivity try to add specification like "strength" or "physical strength" as an explanation that put in the bracket. Protector signifies physical strength that mostly men have, "their physical strength makes men in general and husbands in particular the better candidates to be of service to women and family". (Bazargan, 2008, p. 33)

The verse "*bimā anfaqū min amwālibim*" portrays man's function as a financial provider. Provider conveys, among others income producers and jobholder. This mean that husbands will generally be responsible for the economic needs of women and this responsibility also makes them *qawwāmūn*. (Shafaat, 2016 May 27). Retrieved from <http://www.islamicperspective.com> There are two reasons behind the use of *qawwām* in the verse. The first reason is a man as protector due to their physical ability to protect women. The second is that men spend out of their wealth. A good translation should manifest these two distinctive parts of the verse. Yusuf Ali (2004) translated *qawwāmūn* as "protectors and maintainers" (p. 107) which reflects the two parts of the verse. However, the word "guardians" as a translation of *qawwāmūn* is more appropriate than "protectors."

Farida Bennani, as quoted by Dahlia, argues that *qawwāmūn* refers to a duty, and not leadership or control. She argues that is derived from the root *q-w-m* which means "to stand," "to take care," or "to guard." Therefore, a husband is a servant to his family, and not the leader of his family. Wadud Muhsin and Sayyid Qutb argue that *qiwāmah* is the

responsibility of a man during the time his wife bears a child. Wadud Muhsin argues that a woman deserves *qiwamah* in mutually dependent relationship where she chooses child-bearing as her primary responsibility. She deserves physical protection and material sustenance; otherwise, "it would be a serious oppression against the women." The verse therefore refers to the responsibilities where marital partners decide to undertake different roles within the marriage. (Dahlia, 2013, p. 38).

Hence, whenever a husband is unable to support his wife, he is no longer her caretaker. Salmân al-Qâdah, a contemporary Islamic law scholar summarizes the legal implications of *qanwâmûn* as: Men are held liable for handling the affairs of women and are responsible for the women under their care. A husband, therefore, has the responsibility of taking care of his wife, protecting her, defending her honor, and fulfilling her needs regarding her religious and her worldly life. It does not mean as all too many people have falsely assumed that he has the right to behave obstinately towards her, subject her to his will, suppress her individuality, and thus heinously negate her identity (al-Qâdah, n.d, p. 16).

### **3. Nushûz**

#### **3.1 Nushûz of wife (Q. 4: 34)**

In the Qur'an the word "*nushûz*" and its derivation is mentioned five times in three context, those are standing to give others space (Q.58:11), commit an act of rebellion in the household life (Q.4:34), and lifting or arranging something ruined and scattered (Q.2:259). The translation team of the Ministry of Religious Affairs did not give directly translation of *nushûz* in Q.4:34. However, the translator team put an explanation in the footnote "leaving their duties as wife like leaving the house without her husband's permission. (Kemenag. RI., 2014, p. 83). This shows inconsistency in translation issue compare to other Qur'anic terms, such as "*qanwâmûn*" in the beginning of the verse in which was translated as "protectors." Some direct translation of term can be considered: 1, Picktall translated as rebellion, 2. Shakir Ali translated as desertion, and The Presidency of Islamic Researches, IFTA, Call and Guidance (1410 H., p. 220) translated as disloyalty.

#### **3.2 Nushûz of husband (Q. 4: 128)**

Like the verse 4: 34 in the case of women's *nushûz*, translator team did not put directly any translations to "*nushûz*" in Q.4:128. Regarding the approach of translation, the translator team is consistent in treating the term. The problem arises if the readers try to look carefully explanations that are put in the footnote. In the footnote number 230 it says husband's *nushûz* is obstinate against his wife, does not share bed with his wife, and does not want to give her rights. Footnote number 231 regarding reconciliation (*islah*) between husband and wife, it says: such as wife is ready to accept if some of her rights are being reduced in order that

her husband returns to him. In addition, footnote number 232 says that the intrinsic nature of human beings does not want to sincerely release some of their rights to others, but if their wives release some of them, their husbands are allowed to accept them. (Kemenag., 2014, p. 99)

The aforementioned explanation of the term under discussion is unfair. In the case of women's *nushûẓ*, women should be beaten to achieve the aim. While in the same case for husband's *nushûẓ* there is no husband-beating. Furthermore, to reach reconciliation wives are asked to release some of their rights which do not happen in the case of husband's *nushûẓ*. These kinds of explanation did not appear in the previous editions.

Additionally, the word *nushûẓ*, which is generally translated as "opposition" or "rebellion" in 4:34, has another meaning. If we study 4:34 carefully we will find a clue that leads us to translate that word as embracing a range of related ideas, from "flirting" to "engaging in an extramarital affairs," indeed any words that reflect the range of disloyalty in marriage, the clue is the phrase before *nushûẓ*, which reads: "... they honor them according to God's commandments, even when alone in their primary." This phrase emphasizes the importance of loyalty in marriage life, and helps us to make better sense of what follows. Interestingly, the same word, *nushûẓ*, is used later in the same sūra, in 4:128 but it is used to describe the misbehavior of husbands, not wives, as it was in 4:34. In our view, the translation of *nushûẓ*, that is "opposition" will not fit in both contexts. However, the *nushûẓ* as marital disloyalty, in a variety of forms, is clearly appropriate for both 4:34 and 4:128. (Yuskel, 2007, p. 20)

#### 4. *Idribû*

The other term included in Sūra al-Nisā' (4): 34, is "*adribûhunna*" which the translator team of the Ministry of Religious Affairs rendered as "beat them". Two problems emerged from this translation: first, extra explanation "if it is necessary" that translators put in the bracket preceded the imperative word "beat them" (Kemenag. 2014, p. 84). This explanation did not appear in the previous editions. Such explanation is not needed because the expression can be understood clearly based on logical sequence of three-step solution for *nushûẓ*. If the second step "leave her in beds" is not effective then the third step "beat them" become a choice. There two explanations that should be considered in the translation, namely: 1. Sign for chronological order, such as first, next and the last. 2. "With no pain" put in the bracket following the imperative word "beat them". If these explanations are considered, the translation of the verse will be "If you fear of your wives' *nushûẓ* remind them (first), (next) leave them alone in beds, and (the last) beat them (with no pain).

Second, "beat them" which is crucial problem because it implies that husbands may beat their wives if they do not show loyalty. This understanding may lead to violent actions in the household, because

husbands have the right to beat their wives. According to Yuksel, Many of us have heard this criticism from Christians, Atheists, Agnostics, and others that “verse 4:34 of the Qur’an orders Muslim to beat their wives; therefore, Islam is a male-dominant religion.” Though wife-beating is not a Muslim specially, and domestic violence is an endemic problem in the West as well as the East, the issue nevertheless is whether it is justified by God. Most people reading conventional translation of 4:34 feel that something is deeply wrong. How could God the Most Wise order us to beat our women? (Yuskel, 2007, p. 17)

The writer reflects the phrase “beat them” by raising four distinctive points. First, the translation does not support universal and egalitarian message of the Qur’an. The verse under discussion was a direct divine intervention into the lives of the young Muslim community, which still very much under the influence of pre-Islamic practices. This alleged authorization of husbands to hit their wives has either to be understood as a limitation of marital abuse in a tribal and brutal society of the seventh century and hence cannot be characterized as universal. Muhsin claims that “Qur’an is universal in intent, but not in its contextual epistemology. According to her, such a practice is “unjust in the ways that human beings have come to experience and understand justice, and hence unacceptable to universal notions of human dignity.” She also said “ I could not believe that God would sanction harming another human being except in war”. (Muhsin, 1999, p. 21).

According to Arlandson, (2016 July 04) textual reality of the Qur’an matches up with historical reality of seventh century Arabia. Gender inequalities and oppression in the Qur’an reflect the culture of seventh century desert nomads. He mentioned certain cases such as wife beating, polygamous marriage, witness, heritage and leadership. Retrieved from <http://www.americanthinkers.com> Khaled Abou El-Fadl, Egyptian-born law profession and Islamic scholar at the University of California, Los Angeles, said: “The verse became an issue of debate and controversy because of the ethics of the modern age, the universal notion of human rights”. El-Fadl highlights that the practice refers to a rare public legal procedure that ended before 10<sup>th</sup> century.

The verse 4: 34 with three-step program, is often called a reform over the violent practices of seven century Arabia, when the Qur’an was revealed. There was not a license for battery. Scholars said that other interpretation defining the heaviest instrument a man might employ as a twig commonly used as a toothbrush. Sheykh Ali Gomaa, the Islamic scholar who serves as Egyptian grand mufti, said that the Qur’anic verses must be viewed through the prism of the era. The advice ‘is always broad in order to be relevant to different culture and in different time’. He said that in our modern context, hitting one’s wife is totally inappropriate as

society deems it hateful and it will only serve to sow more discord. In the view of more liberal commentators, particularly women, the usual interpretation reflects the patriarchal practices of the Arabian Peninsula. This school holds that the sacred texts have been encrusted with medieval traditions that need to be scraped off like a layer of barnacles.

Second, “beat them” is one of a number of possible meanings of *adribūhunna* in a variety of context. The word “*adribū*” derived from “*daraba*” which is in the form of verb and noun is mentioned 58 times. In Yuskel’s survey, the word “*daraba*” has a variety of meaning, such as: 1) To travel, to get out (Q.3:156, 4:101) 2) To strike (Q.2:60), 3) To beat (Q.8:50, 47:27), 4) To set up (Q.43:58, 57:13), 5) To give (example), (Q.14:24, 16:75), 6) To take away, to ignore (Q.43:5), 7) To condemn (2:61) 8) To seal, to draw over (Q.18:11), 9) To cover (Q.24:31), and 10) To explain (Q.13:17). (Yuskell, 2007, p. 19). In her study on the word *daraba*, Affan (2007) underlines that this word is used more in the sense of giving an example or allegory that is 28 times, to travel and to beat 10 times. That is only a few used in the sense of “to cut”, “to cover”, and “to kill”. (2007, pp. 171-172). Haddad indicates that the verse 4:34 does not imply physical beating, since the Arabic root word of the verb *wadribūhunna* is also used to indicate washing the face with water and to travel the earth. (Ibrahim, 2013, p. 18)

Whenever the imperative verb ‘*idrib*’ is used in the Qur’an to denote ‘strike’, whether idiomatically or otherwise, the Qur’an always qualifies it by making it clear by either one or both of the following: 1. What object to use to strike?, and 2. What part of the body or ‘object’ to strike?. Some examples can be seen in the following verses: Strike the rock with your staff (Q.2:60; Q.7:160), strike him with a part of it (helmet), (Q.2:73), strike of their heads (Q.8:12), strike off every fingertip of them (Q.8:12), strike out for them a dry path through the sea (Q.20:77), strike the sea with your staff (Q.26:63), Take in your hand a bundle of rushes, and strike therewith. (Q.38:44).

However, only in verse 4:34 do we notice that the imperative verb ‘*idrib*’ neither tells us (1) what object to use to strike with nor (2) what part of the body to strike. Without qualification, it would difficult to conclude that the intention of the verb was ever to ‘strike’. If ‘*idribūhunna*’ was translated in the traditional manner to ‘strike them’, then such an isolated, unqualified rendition would leave it wide open for any aggressed husband to beat his wife in any manner, whenever he wanted, with any amount of given force. Therefore, verse 4:34 does not fit the Qur’an’s qualification of ‘*idrib*’ when rendered to ‘beat’. (Islam, 2016 May 27). Retrieved from <http://quranmessage.com> Moreover, for physical punishment the Qur’an conveys, for instance, “*jalada*” in the case of adultery (Q.24:2), accusation (Q.24:4) and “*qata’a*” in the case of theft (Q.5:38)..

Third, the translation will cause internal conflicts with the meaning of other Qur'anic verses, and *ḥadīths*. Q.30:21, for example, portrays men may dwell in tranquility with their spouses because God put love and mercy between them. We should also consider Q.24:2 which stresses that equal actions lead to equal punishment between men and women. By basing herself on these two verses, Bogaert insists that surely there is no reason why men and women should be treated differently for any lesser marital problem. (2016 May 27). Retrieved from <http://www.cie.ugent.be/bogaert/bogaert4.htm> Mezit, for her part argues that the verse has been traditionally understood that its injunction refers only to extreme cases of adultery or disregard of Divine regulations. Even though the way of hitting one's wife was limited by the prophet to a non-violent, non-humiliating tap, in my view, it is hard to accept any physical chastisement as a way to solve problems among human beings. It contrasts to the basis in which Qur'an stands for an egalitarian and respectful relationship between the sexes. (Mezet, 2011, p. 72)

Furthermore, Allah says in the Holy Qur'an that one must meet bad behavior with something that is better, not something that is worse, in order to turn a hostile situation into a friendly one: "Nor can goodness and evil be equal, repel (evil) with what is better: Then will he between whom and thee was hatred become as it were thy friend and intimate" (Q. 41: 13). Therefore, the word *adribū* cannot really have meant "to beat." It must mean something that is better than causing problems, and avoiding the problem certainly is exactly that. (Bogaert, 2016 May 27). Retrieved from <http://www.cie.ugent.be/bogaert/bogaert4.htm>

In addition, beating a wife, would contradict *ḥadīths* of the Prophet who repeatedly said: "do not beat believing women!". The Prophet also said: "(How odd it is that) one of you should whip his wife as a slave is whipped and then sleep with her at the end of the day". (*Ḥadīth* narrated by Bukhārī and Muslim, on the authority of 'Abd Allāh ibn Zam'a). Abu Hurayra narrated the Prophet said: "The most perfect of the believers in their belief are those with the best manners, and the best of you are those who are best with their wives." The verse was revealed as an answer followed by Muhammad's words: "Do not hit, only the evil ones hit". Furthermore, in a *ḥadīth* reported by 'Ā'isha, one of Muḥammad's wives, it is stated that he never hit any of his wives or any other persons indeed". (Muslim, Book of Virtues, no. 4296).

Fourth, looking at the aim of the verse is to make wives aware of their faults and make them cool down. This problem can be resolved in many ways as long as it is directed to the goal. Severe sanction might be conveyed such as curtailing or reducing financial support, divorce threatening and leave them. *Idribū* does not necessarily understood as physical action, but it could be in allegorical meaning, such as imposing

severe sanction. Moreover, physical chastisement may even cause worst situation. In line with this thought there are some translations, among others can be considered: “scourge them” (Picthall), “separate from them” (Yuskell), and “leave them” (Bakhtiar). In Bakhtiar’s view (2016 May 27), the Prophet never beat anyone, much less his wives. When there were issues between husband and wife, he “went away.” It is interesting that the word *idrib* may also means “to go away.” She stresses that we follow the behaviour of the Prophet as well as the fairest of sayings of the Qur’an as Muslims are asked to do. Retrieved from <http://www.themosqueinmorgatown.com>

## 5. *Azwāj*

### 5.1. “Wives” Q.S. al-Taghâbun (64): 14

When translating Q.64:14, for example, the translator team of the Ministry of Religious Affairs translated “*azwâj*” as “wives”. The translator team translated the first part of the verse as “O those who believe! Indeed amongst your wives and children there are some will be your enemies, so that, you should be aware of them.” In the footnote number 844, translators comment that wives and children can sometimes lead their husbands or fathers to perform deeds which are religiously unacceptable.

There are three problems emerge from translation of this verse. First, is translating “*azwâj*” as “wives.” “Wives” is one of various meaning that can be derived from “*azwâj*”. In his *Mu’jam Mufradât al-Fâẓ al-Qur’ân*, al-Râghib al-Isfahânî explains that *zawj* means couple that can be used for things like a pair of shoes, animals, and for human (husbands and wife). (al-Isfahânî, n. d., p. 220). John Penrice, in his *Dictionary and Glossary of the Qur’an* states that “*zawj*” denotes an individual when consorting with another; that in which individuals are united, as a kind, species, class, sex. It also covers a pairs and a couple. (Penrice, 1990, p. 63) In addition, Muhsin, as quoted by Hassen (2012) argues that grammatically *zawj* is masculine. While, conceptually, it is neither masculine nor feminine, and is used in the Qur’an for plants (Q.55:52) and animals (Q.11: 40) in addition to humans. (p. 20)

Besides, the word “*amanû*” in this verse and in the verse such as Q.2: 153 meant “those who believed” which refers to believing men and believing women. Based on these two considerations the writer highlights that “*azwâj*” in this verse should not be limited to mean “wives” as translator team did. The Qur’an usually refers to “wives” by means of a possessive construction (*idâfa*) which containing one of the Arabic words for wife, *imra’a* (women), *nisâ’* (women), or *zawj* (spouses or mate) plural *azwâj* and the name of particular male; for example, the *imra’a* of ‘Imrân or the *zawj* of Adam, the wife of Noah, the wife of Lot, and the wife of



Paraoh. (Muhsin, 1999, pp.32-33). Some recommended translations that should be considered are: companion, mate, spouse, couple, and spouse. (Penrice, 1990, p. 63) The writer realizes that in Indonesia those words are not familiar to use for official religious relation for marital status. However, we should try to choose appropriate meanings in terms of logical coherence, gender sensibility that are internationally accepted.

Second, is translating “*adunwun lakum*” as “your enemies,” which is a lexical translation of the word. This word does not necessarily to translate lexically, because it seems to be metaphorical. Members of family is one small integral unit part of community, they are tied together in a firm bound. It is not suitable to label or consider one of them as an enemy that should be aware of. Therefore, wives are not the enemies of their husbands and vice versa. Furthermore, “*adunwun*” usually used for Satan (Q.2:208), and hypocrites (Q.63:4) both are the real enemies whom we should be aware of. It is highly recommended to convey exegetical translation (*tarjama tafsîriyya*) which is proper and wiser than that of lexical translation (*tarjama lafẓiyya*). As a comparison the writer quotes Mujahidin’s direct translation of the first part of 64: 14, “O those who believe! Indeed, among your wives and children there are some will interfere you in the struggle for the sake of God’s religion.” (Thalib, 2011, p. 558). Third, is considering wives as enemies which lead their husbands to commit wrong things. Gender group disagreed with this translation because in fact, husbands also may cause wives to do something wrong. Dariyati (2012 March 13) argues that in reality husbands also might be an enemy and may lead their wives to do something wrong. She takes an example husband forbids his wife to wear veil which is commended in Islam. We found also husbands lead his wives to practice prostitution. Retrieved from (p. 1) Having been criticised the translation by basing herself on al-Râghib al-Isfahânî’s view of *ẓanj*, Daryati suggests “couple” as an ideal meaning of the *ẓanj* in this verse.

## 5.2. “Companionship” Q.S. Âli ‘Imrân (3): 15

... For those pious men, with their Lord are gardens underneath rivers and pure *azwâj* and contentment from Allah (Q.3:15). Translator team of the Ministry of Religious Affairs translated the word “*azwâj*” in this verse as “wives.” The translation implied that only pious men will have *Hûr al-In* in Paradise while pious women will not have such kind of companions. It can also be implied that Qur’an not only gives a special facilities to men by more than one wife in the world but also in the Hereafter. Men will be accompanied by many pure *azwâj* in Paradise. Some commentators use the Qur’anic statements that there will be pure *azwâj* (i.e. plural) as an indication that pious men will go to Paradise and will have multiple *Hûr* for his pleasure. Indeed, it is a contradiction of

terms that a pious man who practices self constraint should have multiple erotic pleasures as his objective. The use of plural *azwāj* corresponds to the use of plural form preceding it: for “pious men.” The usage is meant to indicate that companionship awaits those pious people (men and women) in their attainment of Paradise, not that each man will get multiple wives. (Rehman, 2016 June 15) Retrieved from <http://themuslimstime.info/2013/06/29>

The term *Hûr al-Ayn*, in the eyes of Muhsin ( ) meant something specific to the Arabs patriarch, the primary audience of the Mekkan period. She was a sensual virgin youth female with large dark eyes, white skin, and a pliant character. The specific depiction of the companions of Paradise demonstrates the Qur'an's familiarity with the dreams and desires of those Arabs. The Qur'an offers the *Hûr* as an incentive to aspire after truth. Muhsin insists that it is impossible to believe that the Qur'an intends white women with large eyes to represent a single universal description of beauty for all mankind. (p. 55). It is notable that after the Makkan period, the Qur'an does not use the term *Hûr* again but it used *zawj* to describe the companions of the Paradise. At least three verse support this point namely Q.2:25, Q.3: 15, and Q.4: 57. In these verses pious people do not exclusively refer to only specific gender but to both male and female. The word *zawj* itself should be translated as “pairs” rather than “wives” because it is a gender neutral term. The highest pleasures are the same for female inhabitants of Paradise as for males. With regard to eternal, both women and men equal in their potential to experience this highest transcendence.

### **Some solution to improve the quality of translation in gender's perspective**

Reconstruction of translation should start from deconstruction on the root of problem that emerges in understanding. After that we reformulate translation by doing reinterpretation on Qur'anic verses and prophetic tradition which deal with gender equality by applying contextual, interdiscipliner and comprehensive approach. In so doing we will have a new translation which is really coherent with Qur'anic principles that shows the existence of gender equality. In relation to this case, the writer recommends some solutions to improve the quality of Qur'anic translation in gender's perspective, as follows:

### **Consulting Arabic dictionaries, dictionary of the Qur'an, and encyclopedia of the Qur'an**

Arabic dictionaries helps translators of the Qur'an to find out the derivation of word, their various meaning and the practical use. Some Arabic dictionaries are: 1. *Edward William Lane's Arabic-English Lexicon*, 2..*A Dictionary of Modern Written Arabic*, by Hans Wehr. Dictionary of the

Qur'an contributes to analyze the use of the words in the same sūra or in the other sūra. Dictionary of the Qur'an can be consulted such as: 1. *Mufradât al-Qur'ân*, by al-Râghib al-Isfahânî, 2. *Dictionary and Glossary of the Qur'ân*, by John Penrice, and 3. *Dictionary of the Qur'an: Arabic Words-English Meaning*, by Abd Mannan Omar. Encyclopedia of the Qur'an contributes in understanding the meaning of verses under certain topics. Encyclopedia of the Qur'an that can be used includes: 1. *Encyclopedia of the Qur'an*, by Jane McAuliff (ed.), 2. *The Qur'an: an Encyclopedia*, by Oliver Leaman, 3. *Ensiklopedia Al-Qur'an*, by M. Quraish Shihab (ed.).

### **Consulting Qur'anic translations which have gender sensitivity**

To produce a good Qur'anic translation in Indonesian language the translator should consult other Qur'anic translation of other languages, especially English. There are many Qur'anic translations are written in English with their certain excellence and short coming. In Robinson's view, unfortunately none of those translations is entirely satisfactory. Those by Yusuf Ali and Marmaduke Pickthall, for example, are the most popular with Muslims. The former is the more accurate of the two, but both are generally reliable. (Robinson, 1996, p. 4). As a cross reference, the following English Qur'anic Translations is recommended to consult: 1. *The Message of the Qur'an*, by Muhammad Asad, 2. *The Glorious Qur'an*, by Muhammad Ali, 3. *The Holy Qur'an: English Translation of the Meanings and Commentary*, by The Presidency of Islamic Researches. 4. *Sublim Qur'an*, by Laleh Bakhtiar, 5. *Qur'an: A Modern Reformist Translation*, by Yuskel et al. 6. *The Qur'an Study: A New Translation and Commentary*, by Seyyed Hossein Nasr.

### **Consulting research results of Qur'anic translation on gender equality**

Research is commonly a careful and a serious study by experts in certain field or discipline. Research results on the concept of gender relation in the Qur'an can contribute in the development and improvement of the quality of translation. Some research results are recommended to consult: 1. English Translation of the Qur'an by Women: Different or Derived? *Dr. Phill. Thesis* By Rim Hassen, University of Warwick. 2. *The Socio-Political Implications of Translating the Qur'an* by Seyed Muhammad Alawi. University of Ottawa, Canada. 2. *A Critical Examination of Qur'an 4:34 and its Relevance to Intimate Partner Violence in Muslim Families* by Nada Ibrahim and Mohamad Abdalla. Griffith University, Brisbane, Australia. Qur'an and Women: Rereading Holy Text in Women's Perspective, by Amina Wadud Muhsin.

### **Involving experts of gender, and gender practitioner in translator team**

To create a more innovative and comprehensive translation it is recommended to involve related expert, especially in gender studies. Therefore, Muslim feminists, gender activists, those whose gender awareness and gender practitioners should be actively involved in translation activities. The Ministry of Religious Affairs usually translates the Qur'an by involving only those scholars with religious knowledge background, particularly Qur'an and Exegetical studies. Based on this background the translation they produced mostly grasped a religious and spiritual aspect of the verse. Meanwhile, as a matter of fact Qur'an encompass various concepts of any disciplines.

### **Adopting hermeneutics in the translation**

In certain cases the meaning of the verse cannot be grasped by adopting lexical translation (*tarjama lafziyya*), meanwhile exegetical translation (*tarjama tafsiriyya*) is also inadequate to represent the meaning. In such situation the meaning of the verse can be gained through analyzing the intended meaning of the verse (*maqâsid al-ma'na*). Qur'anic prescription of marital disloyalty in 4:34 can be properly treated with this method. The intended meaning of the verse is to make wives aware of their faults and quit from their resistance. This aim can be achieved by implementing certain approaches without beating wives, such as curtailing financial support or leaving them for certain period.

### **Final remarks**

Translation of sacred texts is an unending activity, especially the Qur'an as a universal holy scripture. Qur'an will always contribute in all aspect of life, all disciplines include gender studies if it is continually translated in a new horizon. Qur'anic translation on gender equality should always be reviewed according to the current issues. Regarding Qur'anic terms on gender equality, Muhammad Abdel Haleem proposes three criteria namely: linguistic analysis of the text of the Qur'an; what the Prophet said and did; and what the Qur'an says elsewhere about dealing with wives in difficult situations. (2016 May 26). Retrieved from <http://nour-dv.org.uk/tafseer-surah-434->

In approaching the issue translators should turn to the fundamental rule of Qur'anic exegesis: 1. "*Al-Qur'ân yufassiru ba'duhu ba'da*" (different parts of the Qur'an explain another) and "*yuhmal al-muṭlaq 'alâ al-muqayyad*" (unqualified statements should be interpreted in the light of qualified ones). In addition, translators should not only base on a good philological analysis, adopting hermeneutical approach but also the real life of women in the midst of society. Therefore, besides involving experts in gender in the process of translation, translator team should also involve gender practitioners.

## Bibliography

### Printed Reference

- Ali, Abdullah Yusuf. (2004). *The holy Qur'an: Original Arabic text with English translation and selected commentaries*. Kuala Lumpur: Saba Islamic Media.
- Affan, Afraniati. 2007. "Dharaba," in M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian kosakata*. Jakarta: Lentera Hati.
- Alawi, Seyed Muhammad. *The socio-political implications of translating the Qur'an*. University of Ottawa, Ottawa, Canada.
- Hassen, Rim. (2012). English Translation of the Qur'an by Women: Different or Derived? *Dr. Phil Thesis*. University of Warwick, Department of English and Comparative Literary Studies.
- Ibrahim, Nada and Mohamad Abdalla. *A critical examination of Qur'an 4:34 and its relevance to intimate partner violence in Muslim families*. Griffith University, Brisbane, Australia.
- Kementerian Agama RI. 2014. Al-Qur'an: *Al-Qur'anul Karim: Terjemah dan tajwid*. Jakarta: al-Ziyadah.
- Al-Mahallî, Jalâl al-Dîn and Jalâl al-Dîn al-Sayûfî. 2007. *Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*. Vol.I. Jakarta: al-Haramayn Jaya Indonesia.
- Mezit, Lejla. (2011) Language, gender and religion: An introduction into some gender-specific issue in religious texts, and the impact of language on the role of women in Judaism Christianity, and Islam. *Thesis Master*. University of Agder.
- Muhsin, Amina Wadud. (1999). *Qur'an and women: Rereading sacred text with women perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, Neal. 1996. *Discovering the Qur'an: A contemporary approach in a veiled text*. London: SCM Press. Ltd.
- Thalib, Muhammad. 2011 *Al-Qur'anul Karim: Tarjamah tafsiriyah*. Yogyakarta: Ma'had al-Nabawi, Markaz Pusat Majelis Mujahidin.
- Yuskel, Edip, Layth Saleh al-Shayban and Murtha Schut-Nafeh. 2007. *Qur'an: A reformist translation*. USA.: Brainbow Press.

### Online Reference

- Alwani, Zainab. (2016 June 15). The Qur'anic concepts on gender relation. Retrieved from <http://www.fiqhcouncil.org/node/12>
- Bakhtiar, Laleh. (2016 May 27). *The Qur'an and wife beating*. Retrieved from <http://www.themasqueinmorgantown.com/forum/tag/quran-434/>
- Bogaert, Linda. (2016 May 27). Does Qur'anic verse 4:34 "allow a superior husband to beat his inferior, disobedient wife? Retrieved from <http://www.cie.ugent.be/bogaert/bogaert4.htm>
- Euis Daryati. (2012 March 13). "Bias gender dalam terjemahan." Retrieved from <http://www.al-shia.org/html/id/page.php?id=342>

- Islam, Joseph A. A. (2016 May 27). Deeper look at the word '*darab*' (to beat) in context of wives. Retrieved from <http://quransmessage.com/articles/a%20deeper%20look%20at%20the%20word%20dharaba%20FM3.htm>
- Luthfur Rehman (2016 June 15) Retrieved from <https://themuslimtimes.info/2013/06/29/gender-equality-in-the-holy-quran-in-the-beginning-man-and-woman-were-equal-2/>
- Pinmas. (2016 July 18). Menag. dorong revisi terjemah Al-Qur'an segera selesai. Retrieved from <http://www.kemenag.go.id/index.php?a=berita&id=364187>
- Shafaat, Ahmad. (2016 May 27). Tafseer Surah an-Nisa ayah 34. Retrieved from <http://www.islamicperspectives.com/quran-4-34.htm>

## نحو تفسير نفسي جديد للقرآن الكريم

محمد أنيق إمام

الجامعة لعلوم القرآن دماك - جاوى الوسطى - جمهورية إندونيسيا

aniqu\_imam@yahoo.com

الملخص:

وصف القرآن الكريم بأنه كتاب لا يخلق على كثرة الرد وربما صح أن يفهم في أصول التفسير على هامش هذا الوصف الجامع اتساع حدود مرونة النص الكريم واكتنازه ما لا يتصور من الدلالة والحكمة معا. إن القرآن معجز من نواح متعددة وجوانب متفرقة من أهمها الجانب النفسي. فالقرآن الكريم قد راعى قواعد نفسية عن مظاهر الاعتقاد ومسارب الانفعال ونواحي التأثير ، وأثار هذا ما أيد به حجته وأظهر دعوته، وهو في ذلك يسائر من شئون النفس الإنسانية ويتغلغل في شعابها وجوانبها مما لم يهتد إليه العلم إلا حديثا. ما من أسلوب من أساليب العربية إلا وهو جار على ما في النفس الإنسانية، والقرآن حين يخاطبنا ينقل لنا هذه المعاني النفسية عبر تلك القوالب اللغوية. وانطلاقا من واقع الحاجة إلى دراسات تعيد النظر في فهم كتاب الله في ضوء المعاني النفسية، وإدراكا للوظيفة العملية في واقع الحياة، فإن الباحث من خلال هذه الورقة سوف يتناول تفسيرا نفسيا جديدا للقرآن الكريم ويكشف على ملامح نفسية في تراث المفسرين .

الكلمات المفتاحية: تفسير نفسي؛ النفس الإنسانية؛ المعاني النفسية؛ تراث المفسرين

**Abstract:** The Quran is described a book not created with frequent response. Perhaps true to understand the origins of interpretation On the sidelines of this inclusive description widening the limits of the flexibility of the holy text. The Quran is miraculous in many ways and sporadic aspects, the most important is psychological aspect. Quran has taken into account the psychological bases for the manifestations of belief and emotion lanes and the areas of influence. As such, it kept pace with the human psyche affairs and penetrates in the coral and aspects which have not guided to science until recently. Based on the reality of the need to reconsider studies in understanding the book of God in the light of the psychological meanings and aware of the job process in real life. The researcher through this paper will address a new psychological interpretation for Quran And reveals the psychological features of the legacy of the interpreters.

**Keywords:** The Quran;; psychological interpretation; human psyche; psychological meanings; legacy of the interpreters

## مقدمة

ما من أسلوب من أساليب العربية إلا وهو جار على ما في النفس الإنسانية، والقرآن حين يخاطبنا ينقل لنا هذه المعاني النفسية عبر تلك القوالب اللغوية. واطلاقاً من واقع الحاجة إلى دراسات تعيد النظر في فهم كتاب الله في ضوء المعاني النفسية، من خلال هذه الورقة سوف يتناول الباحث التفسير النفسي للقرآن الكريم ويكشف عن ملامح نفسية في بعض آيات القرآن الكريم.

تنتقل الدراسة من ملاحظة البعد الواقعي للآيات، وتحرير النصوص القرآنية من قيود الزمان والمكان، وإدراك المعاني والأبعاد التي جاءت بها الألفاظ القرآنية، فهي تركز على الجانب النفسي للألفاظ القرآنية، وتسلط الضوء على الأبعاد النفسية من خلال الخطاب القرآني الذي يشخص الأحداث، ويصورها للقارئ أيما تصوير، فكل لفظة تعبر عن مدلول نفسي.

كما تحاول الدراسة أن تقدم نموذجاً حقيقياً للكشف عن حقيقة النفس الإنسانية من خلال هذه الألفاظ القرآنية فقد كان للنفس الإنسانية حظ كبير من الحديث برز بشكل واضح في آيات القرآن الكريم، ولما كانت النماذج التي يقدمها القرآن لا يحدها زمان أو مكان، تعددت الشخصيات وتنوعت المواقف واختلفت الأزمنة والعصور، وكانت النتيجة أن ألقى القرآن بمثل لكل نفسية، فما من نفس كائنة أو تكون إلا ولها في القرآن مثل ونظير، كل ذلك بعيداً عن إسقاطات علم النفس المعاصر. حيث حرص على الإبقاء على جعل النصوص القرآنية هي المنطلق والمركز للدراسة.

### 1- اهتمام القرآن بالجوانب النفسية

حث القرآن الكريم الإنسان إلى التفكير في نفسه، وإلى دراستها ومعرفة أسرارها: ( وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ. وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ) [النار: 20-21] وفي هذا المعنى جاء في الأثر: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)<sup>1</sup>. فضلاً عن ذلك، فإن معرفة الإنسان لنفسه تساعده على ضبط أهوائها ووقايتها من الانحراف وتوجيهها إلى طريق الإيمان والعمل الصالح والسلوك السليم، مما يهيئ للإنسان الحياة الآمنة المطمئنة، ويحقق له السعادة في الدنيا والآخرة.

وقد تضمن القرآن الكريم كثيراً من الآيات التي تعرضت لوصف أحوال النفس المختلفة، وبيّنت أسباب انحرافها ومرضها، وطرق تهذيبها وتربيتها وعلاجها. إن الحروب والأزمات وكثرة الأمراض والتفكك الأسري والانحلال الأخلاقي وغيرها من التحديات التي تهدد مصير الأمة أدت إلى تفشي الأمراض النفسية كالقلق والاكتئاب والخوف وغيرها بين غالبية الناس وإن حاول كثيرون إخفاءها.

إن النفس هي ممكن الخطر في كيان الإنسان، هواؤها شتى آفاتها كثيرة تسعى وراء كل ممنوع وتعرض عن كل متبوع من العقل والعقل يكبح جماحها ويقطع عليها سبيل الشهوات. الهواجس والخواطر التي تنتقل بالإنسان من حال إلى حال محركات للإرادة، والإرادة بدورها محركة للأعضاء، وقد تهدي هذه الخواطر إلى الخير وقد تهدي كذلك إلى الضلال.

الخطر والخواطر لفظة تحتوى على معنى البلبلة والاهتزاز ومنها المخاطرة أو المجازفة. والخواطر في اللغة هي المهتزة كالرماح الخواطر بين الإقدام والإحجام. النفس شديد القرب من الشيطان بعيدة عن منطق وإرادة العقل بل هي خصمه اللدود وعدوه الثاني على طول الدرب ومنعطفات النوازل لأنها قريبة من الشيطان. قال

ذكره الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص 86 من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.<sup>1</sup>



الرسول ﷺ : (إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم)<sup>2</sup> . فالشيطان شديد القرب من الإنسان وفي وصف جريانه مجرى الدم دليل قوي مشيراً إلى أنه متصل بكل جزئيات الزمن وبكل جوارح الحياة إذ أن دم الإنسان هو أصل بقاءه وحياته، ومن ثم فالشيطان قرين للإنسان في كل أطواره لذلك كانت مجاهدته من أشق وأعصى أنواع المجاهدات، وطوبى لمن تحرر من ريقته وخالفه وعصاه ولاذ بجنب الله فلا يمكن الانتصار عليه أو النيل منه إلا بالاستعانة بمن هو أقوى منه .

والقرآن الكريم قسم النفس إلى أنواع : النفس المطمئنة (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً) [الفجر : 27-28] والنفس اللوامة (وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ) [القيامة : 2] والآنفس الشح (وَأَخْضَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ) [النساء : 128]. والله سبحانه وتعالى خلق النفس وجعلها محيية للشر والإيمان وأوضح لها طريقى الخير والشر وترك لها حرية الاختيار (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) [الشمس : 7]، (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ) البلد : 10، (وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) [النحل : 118]. وتشير النفس في مواطن أخرى في القرآن الكريم إلى معنى الذات من قبيل المجاز في قوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً) [الروم : 21]

ويتنازع النفس قوى ثلاثة: قوة الفكر وفضيلتها الحكمة، قوة الغضب وفضيلتها الشجاعة، قوة الشهوة وفضيلتها العفة. من هذه الفضائل مجمعة تتحقق فضيلة العدالة واتزان الشخصية. وقال ﷺ : (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قيل وما هو الجهاد الأكبر يا رسول الله؟ قال جهاد النفس)<sup>3</sup>. ذلك لأن جهاد النفس أشق وأعصى مما سواه لأنه كبح للشهوات النائرة المضمرة. ليس هناك أجمل وأروع ولا أدق من الفلسفة القرآنية إذا ما قارناها بالفلسفات الأخرى في مفهوم النفس وماهيتها<sup>4</sup>.

كان كشف اللثام عن النفس البشرية يمثل لغزا محيراً فلم نكن ندرك الوظائف الحقيقية لها أو ماهيتها وكيفية أدائها لتلك الأمور المعقدة من الناحية العلمية. ومع التقدم الذى شهدته الدراسات النفسية بدأنا نتعرف على النفس أكثر وعلى وظائفها ودورها الحيوي. اهتمت الدراسات النفسية بداية بدور النفس في فهم علاقات الشعور والاستجابة نحو المؤثرات الخارجية وكان السؤال المنطقي الذى يقرض نفسه : هل يتم الإحساس مع فقدان الشعور؟ وهل يتداخل الشعور مع الإحساس؟ ومن المستول عن اختيار التعامل مع المؤثر الخارجى النفسى أم الجهاز العصبى؟

وبتقدم الدراسات اتضح العديد من نواحي الغموض وثبت تماماً أن التحكم في الأداء الشعوري والاختيار التعاملى مع المؤثرات البيئية والداخلية يكون مصدره النفس. وذلك من خلال معلومات موجودة ببؤرة الشعور يتم على أثرها اتخاذ موقف تجاه الأحداث وتختلف القدرة على اتخاذ هذا القرار من شخص لآخر طبقاً لكية المعلومات الموجودة ببؤرة الشعور وسرعة الربط بين المؤثر والمعلومات الموجودة أصلاً ويدخل ضمن الاعتبارات الهامة في هذه اللحظة مدى كفاءة الجهاز العصبى.

<sup>2</sup> أخرجه البخاري في الصحيح 717/2 رقم: 1933

<sup>3</sup> أخرجه الخطيب البغدادي في التاريخ 523/13 من حديث جابر رضي الله عنه

<sup>4</sup> الإعجاز الفكرى في القرآن، الدكتور السيد الجبيلي، ص 48

ويمكننا من خلال ذلك أن نربط علاقة النواحي النفسية بأداء الجهاز العصبي والحواس المختلفة من خلال الأداء التكاملي البدني، فالخلايا العصبية مسئولة عن نقل المؤثر وتوصيله وفهمه وإدراكه والاستجابة له بناء على المعلومات النفسية المحفورة في بؤرة الشعور.

وهذا ما أخبر به القرآن الكريم في العديد من الآيات التي تناولت النفس حيث يقول الله تعالى : (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) [الشمس :7-8] فالآية الكريمة تعطي مؤشرا على أن للنفس القدرة على الاختيار بين العديد من بدائل الصواب والخطأ، وهذا من منطلق الإلهام الذي منحه لها الله في صورة معلومات تمكن الإنسان من الحكم على طبيعة الأمور. وفي الآية نفسها يذكر الحق أن النفس لها عملية تسوية. والتسوية في هذه الحالة تعني إعطائها القدرة على الاختيار وعدم إجبارها في ذلك. وهي بذلك حرة في اختيار ما تريد. وفي قوله تعالى : (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ) [يوسف :53] تذكر بوضوح تحكم النفس في الاختيار من خلال أمرها بالسوء وهي إحدى الصفات الأساسية للنفس والتي ذكرت في موضع آخر في قوله تعالى : (وَلَا أُفْسِمْ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةَ) [القيامة :2] فلو لم النفس يمثل أحد مظاهر التحكم في الاختيار بين بدائل متعددة بل إن القرآن يبين مسئولية النفس عن ارتكاب الجرائم حيث يقول الله تعالى حاكيا عن ابني آدم قابيل : (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ) [المائدة: 30] فالنفس هي التي رغبت في تنفيذ جريمة القتل بل وقادت الجوارح لتنفيذ الجريمة. وفي ذلك يظهر جانب التوجيه الاختياري من النفس لسائر أعضاء الجسم التي تتعامل مع المؤثرات الخارجية وتعني بذلك الحواس أعضاء الحس. ونفس المعنى نجده في عتب يعقوب عليه السلام على بنيه حينما جاءوه عشاء ويكون وهم يخبرونه بأكل الذنب لأخيم يوسف وكأن يعقوب أحس بكذبهم فقال لهم : قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ [يوسف: 18]. وفي قوله تعالى : كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ [آل عمران : 185] يذكر الحق مسئولية النفس الحية.<sup>5</sup>

## 2- الخطاب القرآني يتلامح مع نفسية المخاطبين

إن من خصائص أسلوب القرآن أن في خطابه إقناع العقل وإمتاع العاطفة: إن في النفس الإنسانية قوتان : قوة تفكير وقوة وجدان، وحاجة كل واحدة منها غير حاجة أختها فأما إحداها فتنتقب عن الحق لمعرفة وعن الخير للعمل به. وأما الأخرى فتسجل إحساسها بما في الأشياء من لذة وألم، والبيان التام هو الذي يوفي لك هاتين الحاجتين ويطير إلى نفسك بهذين الجناحين فيؤتيهما حظهما من الفائدة العقلية والمتعة الوجدانية معا. فهل رأيت هذا التمام في كلام الناس؟ لقد عرفنا كلام العلماء والحكماء وعرفنا كلام الادباء والشعراء فما وجدنا من هؤلاء ولا هؤلاء إلا غلوا في جانب وقصورا في جانب. فأما الحكماء فإنما يؤدون إليك ثمار عقولهم غداء لعقلك ولا تتوجه نفوسهم إلى استهواء نفسك واختلاب عاطفتك فتراهم حين يقدمون إليك حقائق العلوم لا يأبهون لما فيها من جفاف وعري ونبو عن الطبع. وأما الشعراء فإنما يسعون إلى استئثار وجدانك فلا يبالون بما صورته لك غيا أو رشدا وأن يكون حقيقة أو تخيلا فتراهم جادين وهم هازلون يستبكون وإن كانوا لا يكونون ويطربون وإن كانوا لا يطربون. والشعراء يتبعهم الغاؤون. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَمَجُونَ . وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ [الشعراء : 224-226] . وكل امرئ حين يفكر فإنما هو فيلسوف صغير وكل امرئ حين يحس ويشعر فإنما هو شاعر صغير فسل علماء النفس هل رأيتم أحدا تتكافأ فيه قوة التفكير وقوة الوجدان وسائر القوة النفسية على سواء؟ ولو مالت هذه القوى إلى شيء من التعادل عند قليل من الناس

<sup>5</sup> موسوعة الإشارات العلمية في القرآن الكريم والسنة النبوية، د. عبد الباسط الجمل و دو داليا صديق الجمل، ص 85-86.

فهل ترونها تعمل في النفس دفعة وبنسبة واحدة؟ يجيبونك بلسان واحد كلا بل لا تعمل إلا مناوبة في حال بعد حال وكلما تسلمت واحدة منهن اضمحلت الأخرى وكان يمتحى أثرها فالذي يهتمك في التفكير تنقلص قوة وجدانه والذي يقع تحت تأثير لذة أو ألم يضعف تفكيره. وهكذا لا تقصد النفس الإنسانية إلى هاتين الغائبتين قصداً واحد وصدق الله العظيم حيث يقول : (مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ) [الأحزاب :4] فكيف تطمع من إنسان أن يهب لك هاتين الطلبتين على سواء وهو لم يجمعهما في نفسه على سواء. وما كلام المتكلم إلا صورة الحال الغالبة عليه من بين الأحوال، وهذا مقياس تستطيع أن تتبين به في كل لسان وقلم أي القوانين كان خاضعاً لها حين قال أو كتب فإذا رأيته يتجه إلى تقرير حقيقة نظرية أو وصف طريق علمية قلت هذا ثمرة الفكرة وإذا رأيته يعمد إلى تحريض النفس أو تنفيرها وقبضها أو بسطها واستثارة كوامن لذتها أو ألمها قلت هذا ثمرة العاطفة.

وأما أسلوباً واحد يتجه اتجاهها واحد ويجمع في يديك هذين الطرفين معاً كما يحمل الفصن الواحد من الشجرة أوراقاً وأزهاراً وأثماراً معاً أو كما يسرى الروح في الجسد والماء في العود الأخضر فذلك لا تنظر في كلام بشر ولا هو من سنن الله في النفس الإنسانية. فمن لك إذن بهذا الكلام الواحد الذي ينجي من الحقيقة البرهانية الصارمة لما يرضى حتى أولئك الفلاسفة المتمتعين ومن المتعة الوجدانية الطيبة بما يرضى حتى هؤلاء الشعراء المرحجين؟

ذلك الله رب العالمين فهو الذي لا يشغله شأن عن شأن وهو القادر على أن يخاطب العقل والقلب معاً بلسان وأن يمزج الحق والجمال معاً يلتقيان ولا يبغيان وأن يخرج من بينها شراباً خالصاً سائغاً للشاربين. وهذا هو ما تجده في كتابه الكريم حيثما توجهت وهذا مظهر من مظاهر الإبداع الأدبي في القرآن الكريم ألا تراه في فسحة قصصه وأخباره لا ينسى حق العقل من حكمة وعبرة. إنك تراه في معمعة براهينه وأحكامه لا ينسى حظ القلب من تشويق وترقيق وتحذير وتنفير وتهويل وتعجب وتبكيك وتأنيب يبث ذلك في مطالع آياته ومقاطعها تضاعفها. (اللَّهُ تَزَلَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابِي تَتَشَعَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) [الزمر :23]. (إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ . وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ) [الطارق :13-14] (لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) [الأنبياء :22]

إن القرآن كله مصوغ في أسلوب بلاغي لا يضارع وفي فصاحة من النظم لا يبارى لأنه في صياغته يتناسب مع موضوع الخطاب ويتلاءم مع نفسية المخاطبين متدرجاً مع الأحداث متطابقاً مع الأحوال الاجتماعية والسياسية التشريعية. فمن نظر في القرآن نظرة شاملة جامعة وجده مرآة صادقة للأحداث التي مرت على الإسلام وسجلاً محفوظاً للأزمات التي صادفها الرسول ﷺ في نشر دعوته وتبليغ رسالته، وصورة دقيقة للمنهج القويم الذي سلكه في هدايته، لذلك كان على من يريد تفسير القرآن ودراسته دراسة عميقة أن ينزل إلى المنزل عليه القرآن وإلى المخاطب به وإلى الموضوع الذي يتناوله حتى يستطيع بهذه النظرة أن يدرك أسرار أسلوبه ويقف على خصائص تعبيره ويكشف عن سموه أهدافه.

لذلك نجد في القرآن أن المخاطبين في المدينة يختلفون عن المخاطبين في مكة فصاحة وعقلية ونفسية وبيئة، وأن الموضوعات التي تناولها السور المدنية تختلف عن الموضوعات التي تناولتها السور المكية، وأن نفسية

الرسول ﷺ في المدينة غيرها في مكة. لهذا كله كان للقرآن المدني أسلوب له خصائصه ومميزاته عن القرآن المكي الذي له أسلوبه وخصائصه ومميزاته، وفي كل إنجاز وسعر بيان وجمال نظم .

### 3-التفسير النفسي للقرآن الكريم

إن القرآن الكريم معجز من نواح متعددة وجوانب متفرقة من أهمها الجانب النفسي، فهو من حيث هو كتاب هداية وبيان لن يدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس ومخاطبة القلوب ومناجاة الروح. فالنظر الصائب إليه والفهم الصحيح له أو بعبارة أكثر صراحة : تفسيره لا يقوم إلا على إدراك ما استخدمه من ظواهر نفسية أدار عليها بيانه مستدلا وهاديا ومقنعا ومجادلا ومثيرا ومهددا. وأصبح ما يبني عليه هذا التفسير هو الحالات النفسية فيها بين سر تعابيره وأنماط أساليبه من إيجاز وإطناب وتوكيد وإشارة وتكرار وإطالة وتقديم وتأخير ورمز وتفصيل.

فالقرآن الكريم قد راعى قواعد نفسية عن مظاهر الاعتقاد ومسارب الانفعال ونواحي التأثير ، وأثار هذا ما أيد به حجته وأظهر دعوته، وهو في ذلك يساير من شئون النفس الإنسانية ويتغلغل في شعابها وجوانبها مما لم يمتد إليه العلم إلا حديثا، فوق أن يهتدي إليه ذلك النبي الأمي لولا أنه من صنع خالق القوى والقدرة. إن التفسير النفسي يمكن تحديد دائرته في الحديث عن مكونات النفس وخفاياها ومواقف الناس ومشاعرهم الظاهرة والباطنة وتصوير النفسيات تصويرا دقيقا يشخصها ويجسد ما يعمل فيها من معنويات في صورة محسنة مشخصة تكاد تلمس جوانبها بجواسك وكأنها صورة مادية، كما تطلعنا صورة الأشعة الطبقية على خفايا الجسم في أجهزته المختلفة وأجزائه الدقيقة، فإن الآية من القرآن تعمل كهذا العمل في خفايا النفس.

وفي القرآن الكريم اللوحة النفسية في المعنى القرآني فقد استقر أن هناك صلة قوية بين البلاغة وعلم النفس. ونضرب مثلا على ذلك ما في تفسير قوله تعالى : (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) [الشعراء: 192-195] فقد ثار حول هذه الآيات خلاف مس الأصول البعيدة والأسس الغائرة من البناء القرآني، فهذا فريق يحتج بها على أن نزول القرآن بالمعنى لا باللفظ وأن اللفظ من عند الرسول ﷺ إذ لا ينزل على القلب إلا المعاني وهذه مزلة إلى إنكار أن يكون لفظ القرآن معجزا. ومنكر هذا النزول المعنوي يضطر إلى تناول النزول على القلب لبيان معدن العقل هو القلب أو الدماغ. وهو ما يعرض له الفخر الرازي في تفسيره<sup>6</sup> ويورده في ذلك آراء القدماء والاستدلال لكل رأي. إلا أن المرحمشري يدركه التوفيق فيفطن من ذلك إلى خاتمة نفسية دقيقة يكشف بها غبار الموقف إذ يعلق قوله تعالى : ( بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ) [الشعراء : 195 ] بالفعل نزل ويجعل المعنى هكذا نزله باللسان العربي لتندر به، لأنه لو نزله باللسان الأعجمي لتجافوا عنه أصلا ولقالوا ما نصنع بما لا نفهمه ؟ فيتعذر الإنذار به. وفي هذا الوجه أن تنزله بالعربية التي هي لسانك ولسان قومك تنزيل على قلبك، لأنك تفهم ويفهم قومك، ولو كان أعجميا لكان نازلا على سمعك دون قلبك لأنك تسمع أجراس حروف لا تفهم معانيها ولا تعيها، فقد يكون الرجل عارفا بعدة لغات فإذا كلم اللغة التي لقنها أولا ونشأ عليها وتطبع بها لم يتعلق قلبه إلا بمعاني الكلام يتلقاها ولا يكاد يفيطن للألفاظ كيف جرت وإن كلم بغير تلك اللغة – وإن كان ماهرا بمعرفتها- كان نظره أولا في ألفاظها ثم في معانيها فهذا تقرير أنه نزل على قلبه لنزوله بلسان عربي مبين<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> ينظر التفسير الكبير للرازي 145/24.

<sup>7</sup> الكشف عن حقائق التنزيل للمرحمشري 340/3

فبذلك المنهج النفسي في فهم حال المتكلم بلغة الأم وحال المتكلم بغيرها كشف الزمخشري غبار الموقف وهون الأمر حتى جعل الاحتجاج بالآية على النزول بالمعنى دون اللفظ يبدو وهنا ضعيفا. وليس يحتاج إلى الجوانب النفسية لإزاء الآيات التي يثور حولها مثل هذا الاختلاف فقط، بل في الآية التي لا خلاف فيها مطلقا قد ترفع الملاحظة النفسية إلى أفق باهر السناء خليق بذلك الإعجاز الذي تحدى له الجن والإنس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا .

وننقل إلى تفسير نفسى آخر لقوله تعالى : ( إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ . خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ) [البقرة: 6-7] توضح هاتان الأيتان بعض الأبعاد النفسية التي تحكم تصرفات الذين استمروا الكفر وفي ما يلي بعض هذه الأبعاد<sup>8</sup>:

1. ما كان الكفر في اللغة التغطية كان من الطبيعي أن يسمى الجاحد في الشرع كافرا، لأنه يغطي الحقيقة ويستترها. لا من أجل أن تنغص عليه رؤيتها حياته ولكن من أجل أن لا يراها الآخرون ولا يتبعوها. وعلى ذلك فالكفر إساءة ذاتية يجترحها الكافر بحق نفسه وعدوان على الآخرين وإهانة لعقولهم ومصادرة لحرية اختيارهم. فالخطأ جسيم ومركب وليس خطأ سيرا في ذاته. ومن هنا كان حرب الإسلام على الكفر حربا ضارية. ولو كان الكافر يعيش في أرض نائية لا يخالط فيها أحدا ولا يخالطه فيها أحد لعد الإسلام خطيئته ذاتية لأنه يستتر الحق عن نفسه فقط. ولكن الإنسان لا يعيش منعزلا فهو لصيق بالآخرين في كل شؤون حياتهم، وكونه يستتر الحق عن نفسه يعنى أن تصرفاته ستكون من منطلق اختياره للكفر. وهذا يؤثر في الناس وينقل إليهم العدوى فكان هذا منه عدوانا على نفسه وعلى الآخرين. والكفر بدايته في النفس فهو هروب بها من مواجهة الحقيقة، والذي يهرب من مواجهة الحقيقة مريض نفسيا بكل موازين النفس البشرية. ولذلك كان في عبته على المجتمع كبيرا. وهذا يعنى أن الكفر مرض نفسي واجتماعي.

2. الكافر الذى استمر الكفر مشحون بأفكار مسبقة عن الحق فلا هو يقبل دعوة إلى الحق ولا هو يترك لنفسه مجالا للمراجعة، فيكون شأنه كما وصفته الآية : ( سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ) وهذه الحدة والصرامة في رفض مقولات الحق تجعلان صاحبها يحرم نفسه من النظر والتفكير والتحليل والاعتبار ووضع الاحتمالات التي تناقض فكره موضع المراجعة. وعلى ذلك فالنسيج الفكري للكافر لا يزيد على كونه مقولات مسبقة يسلم بها دون مناقشة. والكافر بهذا الاعتبار محدود الفكر.

3. الكافر الذى استمر الكفر يقامر بكل بساطة بما لا يقبل المقاومة. فالآخرة لا مجال للمقاومة بها لأنه لا مجال لديه أن يعود بعد موته ليصلح ما أخطأت فيه حساباته. فهو بذلك أشد سفها من مقامر المال لأن مقامر المال يقامر بما يحتمل أن يعود فيملكه. وهذا يقامر بما لا يحتمل أن يعود فيملكه. وأوليس الكفر بهذا الاعتبار مرضا يحل بصاحبه ؟ حال الكافر والمقامر حال واحدة من الناحية النفسية، فقد استمرأ كل واحد منهما علته. ولذلك سواء عليك أوعظت المقامر أم لم تعظه لا يسمع لك. وسواء عليك أدعوت الكافر أم لم تدعه لا يسمع لك. إنه مرض يتحكم بكل منها وما من سبيل إلى الخلاص منه.

<sup>8</sup> ينظر: تفسير في النظم القرآني ونهجه النفسى والتربوى، الدكتور سمير شريف استيتية، 104-103/1

4. قساوة القلب وغلظ الطباع وفساد الإدراك وانحيار الوجدان كلها نائج مباشرة للكفر بالحق وهذه النائج مما هو واضح وجلي في قوله تعالى: (حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ) 9.

5. وعذاب الكافر في الدنيا عظيم نشهده بأعيننا وعذاب الآخرة أعظم منه وأكبر. إذا أردت أن تعرف بعض عذاب الله للكافرين في الدنيا فانظر إلى الأمراض النفسية والاجتماعية التي تعم مجتمعات الكافرين: السرقة والاغتصاب والسطو والانتحار والجري الدائب وراء المادة والجماعات الماجنة والعصابات الفاجرة والمخدرات والأوبئة المستعصية على الشفاء. وصدق الله في قوله: (وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ). ومن الجوانب النفسية التي ينكشف بها سر الإعجاز النفسي في القرآن الكريم جانب الاستهواء أو كما يسميه بعض علماء النفس بالإيحاء. فالاستهواء هو إلقاء فكرة ما في نفس امرئ فينتقلها من غير معارضة أو نقد ثم يعتقدونها ويعمل كل ذلك بلا إرادة فيه ولا اختيار. فالاستهواء هو تأثير امرئ في معتقدات آخر وسلوكه أو في معتقداته وسلوكه هو وهذا هو الإيحاء الذاتي. والاستهواء الذاتي نافع أحيانا ومضر أحيانا أخرى. فهو نافع كأن توحى إلى نفسك بالسعادة فتكون سعيدا أو بالشفاء من مرض فتشفى من ذلك المرض. فالاعتقاد بالسعادة خير سبيل يؤدي إليها كما أن الاعتقاد بالشفاء من داء كثيرا ما يساعد على النجاة منه. ولكن إلى جانب هذا النفع يوجد ضرر بليغ من الاستهواء، فقد توحى إلى نفسك بالشفاء فتصير شقيا أو توحى إلى نفسك بالمرض فتصبح مريضا. هذا الاستهواء الذاتي على ضوئه نستطيع أن ننبين سر تعبير القرآن الكريم في وصف المنافقين: (أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ) [البقرة: 12] (أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الشُّفَّهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ) [البقرة: 13]، فقد مسخت ضائرتهم وضعفت عقولهم وجمدت عقائدهم فأصبحوا لا يشعرون بالباطل بل يعتقدون أنه حق لأن نفوسهم قد مردت على النفاق واستعذبت حياة التذبذب واستنامت إلى الإيحاء الذاتي فأظلم باطنهم وأعمت وجدانهم.

من خلال هذه الآية نفهم أن كثيرا ما يشعر الإنسان بدوافع مثيرة قد تحرك بعض ميوله ورغباته للإقدام على أمور لا يرتضيها عقله، فيعمل بتوجيه هذا العقل مستبعا تلك الأمور من حياته مما يؤدي إلى كبت مشاعره حيالها أو طرد الدوافع المحركة لها فتكن في الباطن. ولكن قد تقوى الدوافع النفسية في أحيان كثيرة بحيث لا يقدر الإنسان على ضبطها أو التحكم فيها، وعندها لا بد أن يظهر تأثير الدوافع بطريقة غير مقصودة تعبيراً عما يجيش في النفس. ومن قبيل ذلك ما يظهر في فلتات اللسان، كما في قوله تعالى: (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ. وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَالْعَرَفْنَاهُمْ بِسِمَاتِهِمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ) [محمد: 29-30] وقوله تعالى واضح يدل على اشعال النفس التي تظهر على وجوه بعض الناس أو تظهر في أقوالهم وذلك بصورة غير إرادية نتيجة لقوة الدوافع الكامنة في نفوسهم .

قال رسول الله ﷺ: (ما أسر أحد سريرة إلا أكساه الله جليباها إن خيرا فخير وإن شرا فشر) 9. وروي عن عثمان رضى الله عنه قال: (ما أسر أحد سريرة إلا أبداها الله على صفحات وجهه وفتلات لسانه) 10. كثيرا ما يشعر الإنسان بصراع نفسى تجاه أمر معين، وينتج هذا الصراع من تعارض الدوافع لديه إذ بعضها يجذبه لهذا الأمر بينما يدفعه بعضها الآخر عنه. ويتأتى عن ذلك شعور بالعجز والتلق والحيرة فلا يقدر الإنسان حياله على اتخاذ قرار أو موقف حاسم.

أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط 43/8 رقم الحديث: 7906 من حديث جندب بن سفيان البجلي. 9

ذكره ابن مفلح الحنبلى في الآداب الشرعية، ص 177 10

وفي حياة الإنسان أمثلة حية على هذا الصراع، فقد يشتهي أحدهم امرأة بغير طريقة شرعية ولكن دوافعه الدينية والأخلاقية والمجتمعية تنف له بالمرصاد مما يوقعه في الألم والحيرة. وقد يرغب في اقتناء أو تملك شيء معين ولكن إمكانياته المالية لا تتيح له ذلك، فتسول له نفسه الحصول على المال بطريقة غير شرعية أو غير قانونية. وينشأ الصراع في داخله بين الحصول على المال الحرام لاقتناء ذلك الشيء الذي يرغب فيه وبين الغزوف عنه. ويصور القرآن الكريم حالة الصراع النفسي لدى كثير من الناس الذين تتجاذبهم دعوات الشياطين للكفر والإلحاد من ناحية ودعوات الناس المؤمنين إلى الهدى من ناحية ثانية. يصورهم كيف يتبعون في الحيرة والتردد، يقول الله تعالى: ( قُلْ أُنَدِّعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى انْتَظِرْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ) [الأنعام: 71] إنها صورة حية للإنسان الحائر المتردد. فالشياطين على أشكان مختلفة تستهويه وتدعوه إلى الضلال بينما أصحاب مؤمنون يدعونه إلى الإيمان، وهو عاجز لا يقدر على اتخاذ قرار، حيران مضطرب تتوزعه الأفكار والمشاعر فلا يقدر على شيء .

من الآية التي يمكن أن نفهمها جيدا من خلال علم النفس قوله تعالى: قُلْ إِنَّمَا أَعْطَاكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَتًى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ حِجَّةٍ إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ يَنْزِي عَذَابٌ شَدِيدٌ. [سبا: 46] إن مثل هذه الآية لا يكشف سر بيانها ومناط إعجازها وحكمة التعبير فيها (مَتًى وَفُرَادَى) إلا الرجوع إلى علم النفس والاطلاع على العقل الفردي والعقل الجماعي<sup>11</sup>. يقول علماء النفس: العقل الفردي الذي يفكر وحده يعمل بعيدا عن المجتمع كما في حالة الفيلسوف الذي يغمس في أفكاره الفلسفية ويقضى بعض سويغات في التفكير العميق بعيدا عن المجتمع معتكفا في عقر داره لا أثر للتقاليد والآراء الاجتماعية في نفسه. وأما العقل الجمعي فقد بينه ووصفه الفيلسوف الاجتماعي جوستاف لوبون حيث قال: إنه مهما كانت منزلة الأفراد الذين يكونون مجتمعا من المجتمعات، ومهما بلغوا من التشابه بعضهم لبعض ومهما اختلفوا من حيث الميول ومقدار الذكاء والمهنة ونظام الحياة فإن اجتماعهم معا يمنحهم عقلا جمعيًا يجعلهم يفكرون ويشعرون ويعملون بطريقة مخالفة لطريقة تفكيرهم وشعورهم وعملهم لو كان بعضهم بمعزل عن بعض. وإن هناك عوالم ثلاثة أساسية تعمل على ظهور هذه الروح الجمعية أو العقل الجمعي هي:

أولا: ما يسمى بالشعور بعدم المسؤولية على الجمع نفسه ويتحرر عما يمنعه عادة من التعبير عن ميوله ورغباته وغرائزه فهو يختفي وراء الجمع ويطلق العنان لما يكتبه في نفسه من الرغبات. والجمع بكثرة عدده مشجع للأفراد على التعبير عن إحساساتهم في حماسة ويولد عندهم قوة تدفعهم في اتجاه معين.

ثانيا: ما يسمى بالعدوى النفسية ويقصد بهذه العدوى تلك الظاهرة النفسية التي تسرى من فرد إلى فرد فتجعلهم يرددون الشيء نفسه وبشكل آلي. ولهذا هو يصفها بأنها عامل من عوامل التخدير الاجتماعي به ينسى الفرد نفسه في سبيل غاية جميعه ويعمل ويتحرك لتحقيقها. فالمعتقدات سياسية كانت أو دينية تسرى بين الجامعات بالعدوى على الخصوص وعلى نسبة أفراد الجماعة يكون تأثير العدوى شديدا ولا يلبث المعتقد الضعيف أن يصبح قويا بعد أن يكتسب الأفراد الذين يعتنقونه صفة الجماعة.

<sup>11</sup> القرآن وعلم النفس، الأستاذ الدكتور عبد الوهاب حمودة، ص 112.

والمعتقد بعد أن ينتشر بالعدوى لا يلتفت إلى قيمته العقلية لأنه لما كانت العدوى تؤثر في دائرة اللاشعور فإنه لا شأن للعقل فيها. وفي الغالب تكون العدوى ذات تأثير فيمن هم أرفع من في الجماعة. ولذلك يجب أن لا نعجب من وجود علماء يدافعون عن أكثر المعتقدات شؤما ومخالفة للصواب.

ثالثا: وهناك عامل الإيحاء وهو حالة يفقد فيها الفرد الإحساس بوجوده الشخصي بحيث يضعف وجوده الذاتي ويصبح تابعا لا سيدا يتحرك حسب ما يملئ عليه ويطيع طاعة عمياء الزعيم المسيطر على الجمع الحاشد ويصبح العوبة في يده.

ولهذا تطفئ الروح الجمعية عند الفرد على شخصيته الواعية وعلى إرادته وعلى أحكامه وأفعاله وتصرفاته. ويقابل هذه العوامل صفات لا بد منها هي من الشخصيات الضرورية للروح الجمعية أو العقل الجمعي وهي:

أولا: الاندفاع والانسحاق بدون ترو أو تدبير.

ثانيا: المبالغة في فهم الحقائق.

ثالثا: عدم الثبات وسرعة التحول من رأي لرأي ومن فعل لفعل.

بعد كل هذا الشرح النفسى للعقل الجمعي قد تبين لنا الحكمة في اشتراط الآية أن يكون التفكير بين اثنين اثنين أو واحدا واحدا. خوف القضاء على الحقيقة في الزحام وخفاء وجه صواب الرأي في الاجتماع، فقال تعالى: (قُلْ إِنَّمَا أُعْطِيتُ بِوَاحِدَةٍ) [سبأ: 46] أى إنما أنصحبكم وأرشدكم بفكرة واحدة وهي: (أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ) أى أن تجتهدوا في الأمر بإخلاص لوجه الله: (مُتَنِّى وَفَرَادَى) أى متفرقين اثنين اثنين وواحدا واحدا لتسلموا من سلطان العقل الجمعي وتتجنبوا من الروح الجمعية فلا تقعوا في التهويش والتبرج وتخليط الكلام فيضع الحق ويدوب الصواب في ضوء الجماعات. (ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا) في أمره ﷺ وما جاء به فتعلموا: (مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ) فهو برئ من الجنون وهو أرحم الناس عقلا وأصدقهم قولاً وأذكاهم نفساً وأفضلهم علماً وأجمعهم للمكلمات البشرية، فواجب عليكم أن تصدقوه في دعواه.

والتعبير عنه ﷺ (بصاحبكم) للإيماء إلى أن حاله ﷺ مشهور بينهم لأنه نشأ بين أظهرهم معروفا بما ذكرنا. يقول علماء النفس: إن كل غريزة يمكن أن تتوجه إلى ناحية الشر فتصبح وبالا على الفرد أو المجتمع وقد تتوجه إلى الخير فتصبح مفيدة لها، وتوجيه الغريزة إلى إحدى الناحيتين وهو ما يسمى بالتحول والتعليق في الغرائز. فتعليق الغريزة إذن ترقية شأنها وتهذيبها وإبلاغها درجة الكمال والسلوك بها مسلكا من شأنه أن ينفع الفرد والمجتمع ولا يجلب لها الضرر. وطرق تعليق الغرائز شتى نذكر منها ثلاثا:

1. القمع: ومعناه القضاء على غريزة من الغرائز وإماتها لعدم موافقة نزعاتها للحياة الاجتماعية وذلك بالضبط عليها وكبح جماحها كما هو الحال في الغريزة الجنسية. وهذه الطريقة ليست مفيدة في تعليق الغريزة بل إنها كثيرا ما تضر بالشخص أو المجتمع لأن الغريزة المكبوتة تحاول أن تظهر وتسعى سعيا حثيثا في فك أسرها فإذا أفلتت من عقابها بطرق غير مشروعة فعلت فإن لم تستطع هذا أضرت بالشخص جسديا أو عقليا. وهذه الوسيلة ابتعد عنها القرآن الكريم ولم يتخذها طريقا من طرق معالجة الغريزة وتعليقها.

2. الخضوع للقوانين الشرعية والاجتماعية وهو ما يسمى أحيانا بالإشباع وذلك كما في الغريزة الجنسية التي تحصل على رغباتها وتعالى شأنها بالزواج الذي يبرره الشرع ويعضدها القانون الاجتماعي وكما في غريزة السيطرة وحب الظهور حيث تستخدم في حياة الأشياء المشروعة النافعة ابتعادا بها عن مواطن الضرر والاستغلال. وهذه الطريقة تسمى أحيانا بالتحويل.



3. الثواب والعقاب : فالإنسان يقدم على العمل الغريزي الذي يترتب عليه ثواب ويتباعد عن ذلك الذي ينشأ عنه عقاب. فالثواب والعقاب يحلان المرء على أن يجعل غريزته تسلك سلوكا حسنا وتجتنب السلوك الفحيح. فمحاولة قمع الغريزة وإخمادها وكتمانها في اللاشعور يجعلها تؤثر في سلوك الإنسان وأعصابه أثرا غير حميد. وإن إتاحة الفرصة لظهورها قد يقلل من أثرها السيء ويخضع من شوكتها ويظهر النفس منها. ويمكن أن تطبق هذه المبادئ النفسية عند تفسيرنا لقوله تعالى: (زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْقَآبِ) [ آل عمران : 14 ]  
إن التزين في هذه الآية قائم على أربع غرائز:

- 1- الغريزة الجنسية.
- 2- غريزة حب الاقتناء والتملك
- 3- غريزة حب الظهور والسيطرة.
- 4- غريزة المحافظة على النسل.

وقد اختلف المفسرون في إسناد التزين في هذا المقام فأسندوه بعضهم إلى الشيطان ولكن الرأي الذي نرجحه ونميل إليه هو إسناد التزين إلى الله تعالى بالإيجاد والتهيئة للانتفاع فأباح الزينة والطيبات من الرزق وأنكر على من حرم ذلك بقوله ( قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ) [الأعراف: 32]

فالمراد أن الله تعالى أنشأ الناس وفطرهم على هذه الغرائز قال تعالى: (لِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) [الكهف: 7] . فأتت الآية بذكر الشهوات مجموعة على سبيل الإجمال ثم أخذ في تفسيرها شهوة شهوة أو غريزة غريزة ليدل على أن المزين ما هو إلا شهوة دنيوية لا غير فيكون في ذلك تنفير عنها وذم للذي يختارها ويفضلها على ما عند الله وبدأ في تفصيلها بالأهم فالأهم.

وفي التعبير في قوله تعالى : زين بالبناء المجهول إنما يراد به أن تركيبهم الفطري قد تضمن هذا الميل فهو أصيل في فطرة الناس. وهذا تقرير للواقع من أحد جوانبه. ففي الإنسان هذا الميل العميق وهو جزء غريزي من تكوينه الأصيل لا حاجة في إنكاره فهو ضروري للحياة البشرية كي تتأصل وتنمو وتطرد. ولكن الواقع يشهد كذلك بأن في فطرة الإنسان استعدادا آخر للتسامي بغرائزه، هذا الاستعداد الثاني يهذب الاستعداد الأول وينقيه من النوائب ويجعله في الحدود المأمونة التي لا يطفئ فيها جانب اللذة الحسية وزعاتها القريبة على الروح الإنسانية وأشواقها البعيدة. والاتجاه إلى الله وتقواه هو خيط الصعود والتسامي والتعليق لتلك الغرائز الإنسانية.

هذه الآية الكريمة تبين أن التركيب البشري عند الإنسان يتضمن الميل إلى النساء والبنين والمال على أنواعه مثل الذهب والفضة والخيول والأنعام والمزروعات ، وبأنه ليس ميلا فحسب بل هو أيضا شهوة لهذه الأمور مجتمعة . وهذه الشهوة هي جزء من تكوينه الأصيل لا حاجة لإنكارها ولا إلى استنكارها في ذاته فهي ضرورية للحياة البشرية كي تتأصل وتنمو وتطرد. ولئن كان هذا الجزء من تكوين الإنسان ضروريا للحياة البشرية إلا أن الواقع يشهد كذلك بأن في فطرة الإنسان حبا للنساء آخر يوازن ذلك الميل ويجول دون الإنسان والالتقياد إلى شهواته، فيفقد قوة النفضة العلوية التي نفحه الله تعالى بها. هذا الجاني الآخر هو جانب الاستعداد

للتسامي والاستعداد لضبط النفس ووقفها عند الحد السليم من مزاوله هذه الشهوات، أى أنه الحد الباني للنفس وللحياة والذى يربط النفس البشرية بالملا الأعلى وبالبار الآخرة ويرضوان الله تعالى . والتعبير القرآني لا يدعو إلى استئثار تلك الشهوات وكراهيتها إنما يدعو إلى معرفة طبيعتها وبواعثها ووضعها في مكان لا تتعداه حتى لا تطغى على ما هو أكرم في الحياة وأعلى . وهنا يمتاز الإسلام بمراعاته للفطرة البشرية وقبولها بواقعها ومحاولة تهذيبها ورفعها لا كبثها وقمعها<sup>12</sup>.

وكل النظريات حول النفس التى تشير إلى العقد النفسية ترى أن السبب الرئيس لهذه العقد هو الكبت أى كراهية دوافع الفطرة واستنكارها من الأساس مما يوقع الفرد تحت ضغطين متعارضين: ضغط من شعوره كونه عوامل عديدة ، بأن دوافع الفطرة قدرة توقع الإنسان فى الخطيئة من الشيطان، وضغط الفطرة الطبيعية ذات الوظيفة الأصلية فى كيان الحياة البشرية التى لا تتم إلا بهذه الفطرة والتى لم يخلقها الله فيها عبثاً. ولو سلمنا جدلاً بصحة هذه النظريات فإن الإسلام يعالج النفس البشرية بطريقة مختلفة، وذلك بإبعادها عن الصراع بين ضغط المشاعر التى تتولد من الشهوات والرغائب والميول والنزعات وما إلى ذلك، وضغط الفطرة الأصلية التى تفرض وجود الطاقة الحيوية فى الإنسان بغرائزه وحاجاته العضوية. ويتم إبعاد هذا الصراع بترك الدوافع على اختلافها تمارس وظائفها ونشاطاتها ضمن حدد الاعتدال بلا تفریط ولا إفراط، أى ما يمكن أن نسميه عملية الضبط لا الكبت.

وهنا يمتاز الإسلام بمراعاته للفطرة وقبولها بواقعها ومحاولة تهذيبها لا كبثها وقمعها تجنباً لما يحدثه الكبت من العقد النفسية والصراعات الباطنية. ثم ختمت الآية بقوله تعالى: (ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَتَابِ) ذلك كله الذى عرضه السياق من اللذائذ المحببة. ذلك كله متاع الحياة الدنيا لا الحياة السامية الرفيعة ولا الآفاق البعيدة .

فأما من أراد الذى هو خير من ذلك كله خير لأنه أرفع فى ذاته وخير لأنه يرفع النفس ويصونها من الاستغراق فى الشهوات والانكباب على الأرض فى هذه الحياة، من أراد الذى هو خير فعند الله حسن المتاب. ثم أردف هذه الآية بما يعلى هذه الغرائز ويتسامى بها ليضمن سلامة الكائن الإنسانى من هذا الصراع بين شطري النفس البشرية: بين نوازع الشهوة واللذة وأشواق الارتفاع والتسامى فقال تعالى: (قُلْ أُوْتِيتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ) [آل عمران : 15]

وهذا المتاع الذى تذكره الآية هنا هو نعيم حسي فى عمومته ولكن هناك فارقاً أساسياً بينه وبين متاع الدنيا. إنه متاع لا يناله إلا الذين اتقوا. الذين كان خوف الله وذكره فى قلوبهم. وشعور التقوى شعور محذب للروح والحس جميعاً. شعور ضابط للنفس أن تستغرقها الشهوات. فالذين اتقوا ربهم حين يتناولون هذا المتاع الحسى يتناولونه بحس التقى المهرّف الغفيف وفيه دفع تعويض كامل عن متاع الدنيا وفيه زيادة.

فإذا كان متاعهم فى الدنيا حرثاً مخصباً معطياً فى الآخرة جنات كاملة تجرى من تحتها الأنهار وفى فوق هذا خالدة مقابل ذلك الحرث الزائل الفانى. وإذا كان متاعهم فى الدنيا نساء وبنين وفى الآخرة أزواج مطهرة وفى طهارتها فضل وميزة على شهوات الدنيا. فأما الخيل المسومة والأنعام والقناطير المقطرة من الذهب والفضة فقد كانت فى الدنيا وسائل للتظاهر وحب التملك، فأما فى نعيم الأخرى فلا حاجة إلى هذه الوسائل، لذا لم

علم النفس 1/ 405-406 12

يرد لها هنا نقابل. ثم انتقلت الآية بعد ذلك إلى ما هو أعظم الأشياء وأكبر من كل لذة وفوق كل شهوة. هناك رضوان من الله رضوان يعدل الحياة الدنيا والحياة الأخرى كليهما ويشبع بكل ما في اللفظ من ندوة وبكل ما في معناه من حنان. والله بصيرٌ بالعباد بصير بحقيقة فطرتهم وما ركب فيها من ميول ونزعات، بصير بما يصلح لهذه الفطرة من إيجاءات وتوجيهات.

وفي حديث القرآن عن الإيمان تشير الآيات القرآنية إلى أن الإيمان تتمركز في مشاعر وأحاسيس القلب وليس السمع كمثير حسي فالسمع كمثير حسي فقط لا يدرك الإدراك مرحلة أعلى من الإحساس أى أن الإدراك هو إحساس مضاف إليه معنى والقلب هو الذى يعطى المعنى للسمع وتلك اكتشافات علم النفس فى القرن العشرين وهي الحقائق الذى ذكرها القرآن الكريم منذ أربعة عشر قرناً<sup>13</sup>، ولذلك قال الله تعالى: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) [ق: 37] والمقصود بالقلب هنا القلب السليم الذى ينير ويهتدى إلى الصراط المستقيم ويقول الحق سبحانه: (إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ) (الشعراء: 89) أى قلب بقي طاهر وسليم هنا معناها سليم من الشرك والنفاق. وفى ذلك يقول تعالى: (مَنْ حَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ) [ق: 33] أى خاف الرحمن وأطاعه واتبع أمره دون أن يرى ربه لقوة إيمانه وبقوته وجاء بقلب طاهر غير ملوث بالكفر والإلحاد. إذا كان السمع لا يهتدى للإيمان بقلب سليم فالإيمان لا يظهر أيضاً فى القول المعسول بل فى القلب وما بداخله من طهر ونقاء وفى ذلك يقول الحق: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ) [البقرة: 204] وهنا إشارة أن لا نهتم بما نسمعه من أقوال بل نهتم بما فى القلوب من إيمان. ولكن إذا كانت السوية النفسية تأتى من القلب السليم، فمن أين يأتى المرض النفسى؟ يأتى من الضغط النفسى ويأتى الضغط النفسى من القلب المريض المليء بالنفاق وزيف القلب والشعور بالخوف والرعب والرغبة فى العدوان على الآخرين. وفى ذلك يقول تعالى: (فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ) [الأحزاب: 32] (فى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا) [البقرة: 10] (وَأُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا) [النساء: 63] والمقصود بالمرض هنا هو الفساد فى عقائدهم إما شكاً أو نفاقاً وإما مجداً أو تكديماً والمرض هنا سكونهم فى الدنيا وغفلتهم عن الآخرة، وفى ذلك يقول الله تعالى: (وَلَا تَطْعَمَنْ أَعْفُلًا) قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا) [الكهف: 28] ويأتى الضغط النفسى أيضاً من زيف القلب أى اتباع القلب ميوله وشهواته فى المعصية أى سيطرة الرغبات الغريزية الفطرية مثل الجنس والعدوان والسلطان على شخصية الإنسان. وفى ذلك يقول الحق: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) [آل عمران: 7] أى فأما من كان فى قلبه عدول عن الحق واتباع للهوى وسيطرة للشهوات وسيادة مبدأ اللذة على مبدأ الواقع فيتعلق بالمتشابه منه، طلباً لفتنة الناس عن دينهم وطلباً لتفسيره بما يوافق هواه. وسيطرة مبدأ اللذة على مبدأ الواقع واتباعه للشهوات أحد اكتشافات التحليل النفسى التى سبق أن ذكرها القرآن فى زيف القلوب. ثم تأتى تعليمات الخالق لعباده فى قوله: فمن رحمة الله أن علمنا كيف ندعو سبحانه وبماذا ندعوه فعلمنا ألا يصرف قلوبنا عن نور الهداية والإيمان بعد أن هدانا إلى الدين القويم والشرع

الإعجاز العلمى للقرآن الكريم فى علم النفس والتحليل النفسى، د. محمد رمضان، ص 91 13

المستقيم وأن يمنحنا الثبات والاستقامة على الإسلام. فكان من دعاء الرسول ﷺ : يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك<sup>14</sup>.

### خاتمة

إن القرآن الكريم رغم أنه مصدر النظرية إلا أنه ليس كتاب نظريات نفسية أو علمية أو فكرية، ولكنه يحوي التوجيهات الكاملة الكافية لإنشاء هذه النظريات. إن الذي في القرآن معلومات عن النفس الإنسانية يمكن أن تستوحى في استخلاص نظرية شاملة عن النفس تعمل المشاهدة والتجربة في توضيحها ووضع تفصيلاتها كما تعمل في توضيح بقية الإشارات الكونية في القرآن. ويضرب مثلاً على هذا قوله تعالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ) [آل عمران : 190] ويعلق على هذه الآية بأن الله عز وجل لم يقل كيف يختلف النهار والليل، وكيف تجري الفلك في البحور ترك للمشاهدة والتجربة أن يتحققا من سر هذه الآيات ويعرفا بقدر ما يسر الله لها حقيقة النواميس التي تعمل بها القدرة الإلهية في الكون. إن الله سبحانه وتعالى وجه الإنسان إلى استجلاء أسرار النفس وذكر صفاتها وحالاتها ولكنه ترك للمشاهدة والتجربة أن يتحققا بما وراء ذلك من النظريات والتفصيلات. لذلك كانت المشاهدة والتجربة عمادا في البحث طريق إشارات القرآن.

إن النظرية الإسلامية التي يقدمها أي باحث ليس لها صفة القداسة أو العصمة من الخطأ وإنما هي مجرد اجتهد في تفسير بعض الإشارات القرآنية، وربما كان هذا التفسير ناقصاً يحتاج إلى تكميل أو حتى خطأً فيرفض ويرد على صاحبه، والفرق الوحيد بين هذه النظرية الموسومة بالإسلامية وغيرها من النظريات هو أنها تستند فيما تستند إليه إلى الكتاب والسنة، فالإطار الذي تنطلق منه إطار إسلامي والأصول التي بنيت عليها النظرية أصول إسلامية .

### النتائج

من خلال الدراسة عن التفسير النفسي للقرآن الكريم تم الوصول إلى النتائج الآتية:

- 1 - من أبرز خصائص التنوع في أسلوب القرآن أسرار التعبير القرآني أنه يتنوع بما يتلائم ونفسية المخاطبين .
- 2- كشفت الدراسة عن التفسير النفسي للقرآن الكريم، مبينة في الوقت نفسه مدى الحاجة إلى هذا اللون من ألوان التفسير .
- 3 - كشفت الجوانب النفسية عن وحدة التعبير القرآني وتماسكه وانسجامه، وبراءته من التناقض والتضارب.
- 4 - النماذج التي قدمها القرآن كانت كافية لدراسة جوانب النفس الإنسانية في أحوالها جميعاً.
- 5 - الإنسان غاية الخطاب القرآني، وجاء ينظم حياته وجاء ينظم شؤونته وحياته وهو الذي ضمن توزيع الخطاب القرآني .
- 6 - كشفت عن واقعية المنهج القرآني في معالجة أحوال النفس الإنسانية.
- 7 - كشفت هذه الدراسة عن دور الجوانب الروحية في الحفاظ على الصحة النفسية ومدى حماية الإنسان من الأمراض النفسية .

### قائمة المراجع

أخرجه الترمذي في السنن 495/5 رقم: 3522. من حديث أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها<sup>14</sup>

- الآداب الشرعية، لابن مفلح المقدسى، مؤسسة الرسالة 1996 بيروت.
- التفسير الكبير للرازي، دار الكتب العلمية، 2000 بيروت.
- الإعجاز الفكرى في القرآن، الدكتور السيد الجميلي، دار أسامة 1985 دمشق.
- الإعجاز العلمى للقرآن الكريم في علم النفس والتحليل النفسى، د. محمد رمضان، مكتبة الشروق الدولية الطبعة الأولى 2006 القاهرة.
- تفسير في النظم القرآني ونهجه النفسى والتربوي، الدكتور سمير شريف استيتية، عالم الكتب الحديث الطبعة الأولى 2005 عمان.
- بيان إعجاز القرآن. ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، دار المعارف، القاهرة.
- سنن الترمذى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
- صحيح البخاري، دار ابن كثير 1987، بيروت.
- علم النفس، سميج عاطف الزين، دار الكتاب اللبناني 1991، بيروت.
- القرآن وعلم النفس، دكتور محمد عثمان نجاتي، دار الشروق الطبعة السابعة 2001 القاهرة.
- القرآن وعلم النفس، الأستاذ الدكتور عبد الوهاب حمودة، هدية مجلة الأزهر شهر محرم 1429هـ، القاهرة.
- الكشاف عن حقائق التنزيل للزمخشري، دار إحياء التراث العربى.
- معجم الأوسط للطراي، دار الحرمين 1415 القاهرة.
- موسوسوعة الإشارات العلمية في القرآن الكريم والسنة النبوية، د. عبد الباسط الجمل و دو داليا صديق الجمل، مكتبة الأسرة 2000، مصر.
- نظرات في الأسلوب القرآني للأستاذ الدكتور السيد تقي الدين السيد، هدية مجلة الأزهر لشهر جادى الأولي 1428هـ، 140-135/2 القاهرة.

## **“SHIFTING PARADIGM” DALAM DUNIA TAFSIR (Studi atas Interpretasi Kontekstual dan Hierarki Nilai Abdullah Saeed)**

Khairun Nisa

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, DIY,  
55281

khairunnisa270496@gmail.com

**Abstrak:** *Tafsir dari era klasik hingga modern-kontemporer mengalami pergeseran paradigma. Abdullah Saeed adalah satu di antara sekian sarjana muslim yang memberikan perhatian mendalam terhadap kajian al-Qur'an kontemporer. Di dalam bukunya Interpreting the Qur'an Towards A Contemporary Approach, Abdullah Saeed menawarkan sebuah metodologi interpretasi kontekstual, yang dia sebut sebagai contextual approach, secara lebih rinci dibandingkan para pengkaji Qur'an kontemporer lainnya. Dalam buku tersebut, dia menawarkan sebuah hierarki nilai dalam rangka memahami ayat-ayat ethico-legal. Penulis merasa adanya kebutuhan mendesak untuk mengenal lebih jauh tentang interpretasi kontekstual Abdullah Saeed sebagai counter atas maraknya interpretasi tekstual yang mewabah di kalangan umat Islam dewasa ini. Untuk itu, artikel ini akan mengkaji metodologi interpretasi kontekstual yang digagas oleh Abdullah Saeed secara umum, dan konsep hierarki nilai yang dia tawarkan secara khusus. Penulis melibat bahwa konsep hierarki nilai yang dia perkenalkan sebenarnya adalah kelanjutan dari 'general principles' yang digagas oleh Fazlur Rahman. Dan sebagaimana diakui oleh Abdullah Saeed sendiri bahwa dia banyak terpengaruh oleh teori double movement-nya Fazlur Rahman dalam membangun kerangka metodologis interpretasi kontekstual.*

**Kata Kunci:** Abdullah Saeed, Hierarki Nilai, Pergeseran Paradigma, Tafsir Kontekstual

### **A. Pendahuluan**

Berawal dari pandangan teologis umat Islam bahwa *al-Qur'an shalih li kulli zaman wa makan* menyebabkan al-Qur'an selalu dikaji. Kajian terhadap al-Qur'an tidak akan pernah mati dilakukan dalam setiap konteks waktu dan ruang, dari era klasik sampai era modern-kontemporer. Salah satu bentuk kajian terhadap al-Qur'an adalah penafsiran. Tafsir bisa dikatakan ilmu yang belum matang, sehingga selalu terbuka untuk selalu dikembangkan dari masa ke masa. Tercatat, ada puluhan bahkan ratusan

hingga ribuan karya bernuansa tafsir telah mewarnai dunia Islam dari era klasik hingga era modern-kontemporer.

Namun, nuansa tafsir dari masa ke masa mengalami perubahan. Atau seperti yang dikatakan Thomas S. Kuhn dengan Shifting Paradigm dalam wilayah science (M. Yusron dkk., 2006). Di mulai dari periode klasik pada era nabi, berlanjut ke era sahabat, tabi'in, dan terakhir era *tabi'ut tabi'in*. Tafsir pada periode ini belum mencakup keseluruhan ayat al-Qur'an dan tidak bersifat sekretarian yang dimaksudkan untuk membela mazhab tertentu. Berbeda dengan era klasik, tafsir periode pertengahan didominasi oleh kepentingan politik, mazhab atau ideologi tertentu, sehingga al-Qur'an diperlakukan sebagai legitimasi dan afirmasi terhadap kepentingan-kepentingan tertentu.

Di abad modern-kontemporer, paradigma dan nuansa kajian al-Qur'an mengalami pergeseran dari era klasik sesuai dengan problem dan tuntutan umat Islam saat ini. Namun, sangat disayangkan masih banyak umat muslim saat ini yang terjebak dan cenderung memaksakan makna literal ayat untuk diterapkan di zaman sekarang. Berangkat dari kegelisahan tersebut, muncul para pemikir muslim modern yang menekankan pentingnya mencari makna tersembunyi (hidden meaning) dari sebuah redaksi literal ayat al-Qur'an sehingga pesan-pesan universal al-Qur'an mampu ditangkap dan diimplementasikan sesuai ruh zaman yang selalu dinamis.

Tercatat sekian nama pemikir muslim yang menekankan pentingnya mengungkap makna dibalik literal ayat, seperti Fazlur Rahman dengan ratio-legis-nya, M. Talbi dengan *maqāsid*-nya (tujuan), Nasr Hamid Abu Zaid dengan *maghza*-nya (signifikansi ayat) dan tokoh-tokoh lainnya (Sahiron Syamsuddin, 2014). Salah satu tokoh kajian al-Qur'an kontemporer yang saat ini sedang dan sudah naik daun adalah Abdullah Saeed yang dikenal luas dengan pendekatan kontekstualnya (*contextual approach*). Tokoh yang disebutkan terakhir ini unik karena menawarkan metodologi yang lebih detail daripada para pendahulunya dan sedikit banyaknya dia telah terpengaruh oleh pemikiran Fazlur Rahman. Dengan melihat background pendidikannya yang pernah dilalui di Arab dan di Barat, membuat kajian atas pemikiran tokoh ini menjadi sangat menarik, khususnya dalam rangka mencari sintesa kreatif yang dapat menjembatani dunia Barat dan Timur.

Artikel ini akan memotret sosok Abdullah Saeed dan pemikirannya tentang al-Qur'an khususnya, terutama di bidang penafsiran. Dengan menggunakan metode deskriptif-analisis, penulis akan menelaah metodologi penafsiran kontekstual Abdullah Saeed dari beberapa karyanya seperti *Interpreting the Qur'an Towards A Contemporary Aproach* dan karya lainnya. Lebih jauh lagi, penulis juga akan menelaah konsep hierarki nilai

yang dia tawarkan dan melihat relevansinya untuk menghadapi problem umat Islam saat ini.

## **B. “Shifting Paradigm” dalam Penafsiran**

Seiring dengan denyut nadi perkembangan zaman yang terus berubah, pada kenyataannya ilmu pengetahuan mengalami perkembangan dan pergeseran teori dalam penggal waktu tertentu. Sebab konstruksi teoritis ilmu pengetahuan yang merupakan produk zaman tertentu tidak secara universal berlaku dan cocok untuk zaman berikutnya yang nota bene memiliki karakteristik kesejarahan yang berbeda dengan waktu dan tempat di mana konstruksi itu pertama kali dibangun. Inilah yang dimaksudkan oleh Thomas S. Kuhn dengan *Shifting Paradigm dalam wilayah science* (Muhammad Yusron dkk, 2006).

Kajian terhadap al-Qur'an dewasa ini juga mengalami apa yang disebut Kuhn sebagai “pergeseran paradigma”. Dalam buku *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Abdul Mustaqim menggambarkan perkembangan dan pergeseran paradigma, teori, dan pendekatan yang digunakan dalam memahami al-Qur'an sejak era klasik sampai era modern. Lebih jauh, Mustaqim membagi sejarah penafsiran ke dalam tiga periode: mazāhib al-tafsīr periode klasik (abad I-II H/ 6-7 M), mazāhib al-tafsīr periode pertengahan (abad III-IX H/ 9-15 M), dan mazāhib al-tafsīr periode modern-kontemporer (abad XII-XIV H/ 18-21 M) yang masing-masing periode memiliki karakteristik dan keunikan yang berbeda.

Di mulai dari periode klasik pada era nabi, berlanjut ke era sahabat, tabi'in, dan terakhir era tabi'ut tabi'in. Tafsir pada periode ini belum mencakup keseluruhan ayat al-Qur'an dan tidak bersifat sekretarian yang dimaksudkan untuk membela mazhab tertentu.

Periode kedua adalah periode pertengahan sekitar abad 3-9 H/9-15 M. Berbeda dengan era klasik, tafsir periode ini didominasi oleh kepentingan politik, mazhab atau ideologi tertentu, sehingga al-Qur'an diperlakukan sebagai legitimasi dan afirmasi terhadap kepentingan-kepentingan tertentu. Tafsir yang lahir di periode ini seperti tafsir al-Kasysyaf karya al-Zamakhshari yang bermazhab Mu'azilah.

Berlanjut ke periode modern-kontemporer abad 9-14 H/ 18-21 M. Jika periode klasik cenderung menganggap bahwa tafsir terbaik adalah bi al-riwayah, sementara pada periode pertengahan penafsiran dan produk tafsir telah menjadi ideologi mazhab dan aliran, maka tidak demikian halnya dengan paradigma tafsir era modern yang cenderung mengemukakan ide-ide rasional kritis dalam memandang penafsiran al-Qur'an. Tafsir-tafsir lebih didorong untuk lebih bersifat fungsional untuk menyelesaikan dan menjawab tantangan modernitas.

Tidak seperti karakteristik tafsir periode sebelumnya yang cenderung bersifat ideologis, repetitif, dan parsial, karakteristik penafsiran modern-kontemporer lebih bernuansa hermeneutis, ilmiah, kritis, non-



sektarian, kontekstual, dan berorientasi pada spirit al-Qur'an. Mengungkapkan makna kontekstual dan berorientasi pada semangat al-Qur'an, merupakan karakteristik yang menonjol di era modern-kontemporer ini (Abdul Mustaqim, 2014).

Abdullah Saeed menyebutkan bahwa munculnya karakteristik penafsiran kontemporer yang cenderung berbeda dengan masa sebelumnya merupakan respon terhadap perkembangan global dalam banyak sektor, seperti perpolitikan, lingkungan, dan etika, yang mendesak umat Muslim untuk mencari keseimbangan antara kehidupan mereka dengan nilai-nilai modernitas (Abdullah Saeed, 2008).

### **C. Abdullah Saeed: Tokoh Tafsir Kontemporer**

#### *C.1. Biografi Intelektual Abdullah Saeed*

Abdullah Saeed adalah seorang professor Studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne, Australia. Sekarang ini dia menjabat sebagai Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer di universitas tersebut. Saeed lahir di Maldives, keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di pulau Maldives. Pada tahun 1977, dia hijrah ke Arab Saudi untuk menuntut ilmu di sana. Di Arab Saudi, dia belajar bahasa Arab dan memasuki beberapa lembaga pendidikan formal, di antaranya Institut Bahasa Arab Dasar (1977-1979) dan Institut Bahasa Arab Menengah (1979-1982) serta Universitas Islam Saudi Arabia di Madinah (1982-1986). Tahun berikutnya, Saeed meninggalkan Arab Saudi untuk belajar di Australia. Di Negara Kangguru ini, Saeed memperoleh beberapa gelar akademik, bahkan sampai sekarang tetap mengajar pada salah satu universitas terkenal dan terkemuka di dunia. Di tahun 2010, dia dipilih menjadi anggota Akademi Kemanusiaan Australia. Berkat keuletannya, Saeed berhasil meraih gelar professor dalam bidang Studi Arab dan Islam pada tahun 2003.

Saeed dinilai sebagai seorang yang berwawasan luas, professional, dan konsisten terhadap keilmuan. Dia banyak diikutsertakan dalam pertemuan dan seminar-seminar internasional. Saeed juga terlibat dalam berbagai kelompok dialog lintas kepercayaan, antara Kristen dan Islam, dan antara Yahudi dan Islam. Selain itu, Saeed tergabung dalam Asosiasi Professor Asia Institut Universitas Melbourne dan Akademi Agama Amerika. Saeed juga menjadi anggota editorial jurnal skala internasional seperti Jurnal Studi al-Qur'an di Inggris, Jurnal Studi Islam Pakistan, dan Jurnal Studi Arab, Islam, dan Timur Tengah Australia.

Di tengah kesibukannya tersebut, dia masih menyempatkan waktu untuk menulis. Di antara karyanya yang berbentuk buku adalah *The Qur'an: An Introduction* (London dan New York: Routledge, 2008), *Islamic Thought: An Introduction* (London dan New York: Routledge, 2006), *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London dan New York: Routledge, 2006), *Contemporary Approaches to Qur'an in Indonesia* sebagai

editor (Oxford: Oxford University Press, 2005), *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (Hampshire: Ashgate Publishing, 2004), *Muslim Australians: Their Beliefs, Practices and Institutions* (Canberra: Commonwealth Government, 2004), *Islam and Political Legitimacy* sebagai editor (London dan New York: Curzon, 2003), *Muslim Communities in Australia* sebagai editor (Sydney: University of New South Wales Press, 2002), dan buku-buku lainnya.

Selain dalam bentuk buku, tulisan Saeed juga sering dimuat dalam jurnal, ensiklopedia, dan bab dalam buku, seperti “*Muslim in the West and Their Attitudes to Full Participating in Western Societies: Some Reflection*” dalam buku *Religion and Multicultural Citizenship* diterbitkan di Cambridge oleh Cambridge University Press, “*Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification*” dalam *The Muslim World* (vol. 97) Juli 2007, “*Women, Gender and Islamic Banks*” dalam *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* (vol. 4) diterbitkan oleh Brill Publishing tahun 2006, “*Contextualizing*” dalam *The Blackwell Companion to the Qur’an* oleh Fethi Mansouri (ed.) diterbitkan oleh Oxford University Publishing tahun 2006, “*Faḥḥur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur’an*” dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an* oleh Suha Taji-Farouki (ed.) diterbitkan tahun 2004 oleh Oxford University Press, “*Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur’an: Religious Pluralism and Tolerance*” ditulis bersama A.H. John dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an* oleh Suha Taji-Farouki (ed.) diterbitkan tahun 2004 oleh Oxford University Press, dan tulisan-tulisan lainnya yang tidak mungkin dicantumkan semua di sini. (Suherman, 2010).

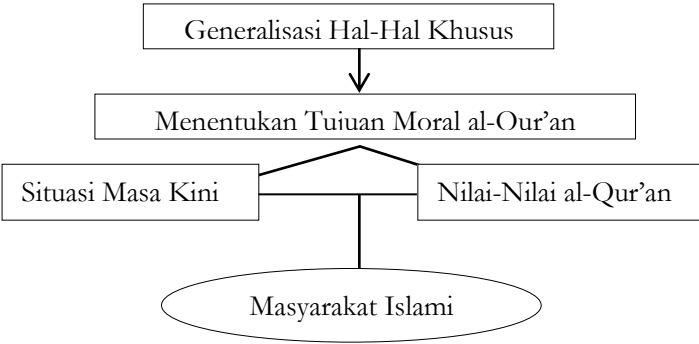
### *C.2. Model Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed*

Secara etimologi, kata kontekstual berasal dari kata benda bahasa Inggris yaitu *context* yang menjadi istilah dalam bahasa Indonesia dengan kata “konteks” yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata ini setidaknya memiliki dua arti, 1) Bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna, 2) Situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian (Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1989).

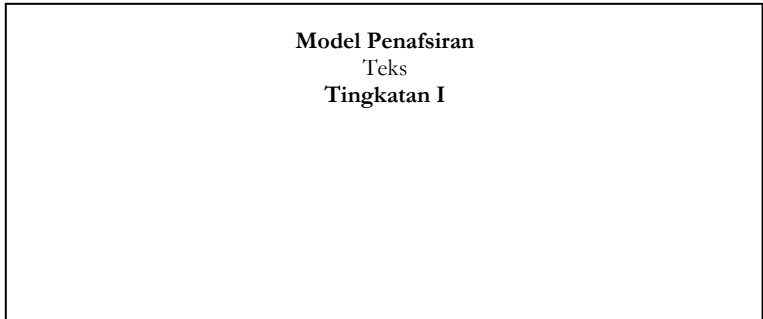
Para kontekstualis, sebagaimana dijelaskan Saeed, adalah para sarjana muslim yang percaya bahwa ajaran-ajaran yang tertuang dalam al-Qur’an harus diaplikasikan dalam cara yang berbeda sesuai dengan konteks yang mengitarinya. Mereka cenderung memandang al-Qur’an sebagai sumber pedoman praktis yang harus diimplentasikan secara berbeda dalam kondisi dan situasi yang berbeda pula, bukan seperangkat hukum yang kaku. Sarjana muslim yang menggunakan pendekatan kontekstual ini berargumen bahwa seorang penafsir harus mengetahui konteks sosial, politik, dan budaya saat wahyu al-Qur’an diturunkan dan juga konteks yang terjadi saat ini (Abdullah Saeed, 2008).

Berbeda dengan kelompok tekstualis yang mendasarkan penafsiran mereka dengan analisis bahasa semata (Abdullah Saeed, 2014), kelompok kontekstualis melakukan eksplorasi yang lebih jauh lagi dengan merangkul disiplin keilmuan modern, seperti hermeneutika dan teori sastra, serta disiplin ilmu yang lain. Salah seorang tokoh kontekstualis – walaupun tidak menyebut dirinya secara eksplisit sebagai kontekstualis – adalah Fazlur Rahman (Abdullah Saeed, 2006). Saeed sendiri terlihat sangat mengagumi sosok Rahman, ini dapat dilihat dari pujian Saeed terhadap pemikiran Fazlur Raman dalam buku *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach*.

Bagi Saeed, Rahman merupakan salah seorang tokoh muslim modern yang sangat berjasa dalam mengembangkan pendekatan kontemporer atas al-Qur'an. Teori double movement Rahman telah banyak memberikan warna baru dalam pemikiran Saeed yang kemudian ia kembangkan sendiri. Double movement adalah proses penafsiran yang melihat realitas yang terjadi sekarang lalu melihat masa pewahyuan al-Qur'an untuk mengambil pesan-pesannya, kemudian menerapkan pesan tersebut dalam kehidupan sekarang (from the present situation to Qur'anic times, then back to the present) (Fazlur Rahman, 1982). Secara ringkas model penafsiran Rahman bisa digambarkan dalam tabel berikut:



Saeed yang cenderung mengikuti pola penafsiran Rahman yang mempertimbangkan konteks dulu dan sekarang tidak hanya meniru pendekatan tersebut, tetapi mengembangkannya. Dengan ilmu yang diperoleh dari Rahman melalui berbagai karyanya akan pentingnya menyelidiki konteks masa pewahyuan, Saeed merumuskan langkah penafsiran kontekstualnya sebagai berikut:



Perjumpaan dengan dunia teks

**Tingkatan II**

Analisis Kritis  
Linguistik  
Konteks Sastra  
Bentuk Sastra  
Teks-teks yang Paralel  
Preseden

**Tingkatan III**

Makna untuk para penerima Pertama  
Konteks sosio-historis  
Pandangan dunia  
Sifat pesan: legal, teologi, etika  
Pesan: kontekstual versus universal  
Hubungan antara pesan tersebut dengan pesan  
al-Qur'an secara keseluruhan

**Tingkatan IV**

Makna untuk saat ini  
Analisa konteks sekarang  
Konteks saat ini versus konteks sosio-historis  
Makna dari penerima pertama sampai saat ini  
Pesan: kontekstual versus universal  
Aplikasi untuk saat ini

Berikut ini akan diuraikan penjelasan terhadap masing-masing tahap di atas (Abdullah Saeed, 2006) (Suherman, 2010):

**Tingkatan I**

Mengetahui secara umum dan luas tentang teks dan 'dunianya'.

**Tingkatan II**

Pada tingkatan ini, pembaca (penafsir) mengkaji apa yang dikatakan teks tentang diri teks sendiri tanpa menghubungkannya baik kepada komunitas penerima pertama atau masyarakat sekarang melalui eksplorasi atas beberapa aspek berikut: Pertama, analisis linguistik: aspek ini berkaitan dengan bahasa yang digunakan teks, makna kata dan frase, sintaksis ayat, dan secara umum semua persoalan linguistik dan grammatikal yang terkait dengan teks. Aspek ini juga mencakup *qiraat* (varian dalam membaca teks). Kedua, analisis konteks sastra: analisis konteks sastra ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana suatu teks berfungsi dalam surat tertentu atau, lebih luas lagi, dalam al-Qur'an. Misalnya, apa saja ayat yang datang sebelum dan sesudah ayat yang dibicarakan, bagaimana komposisi dan struktur teks, dan juga gaya retorikanya. Ketiga, analisis bentuk sastra: yaitu untuk mengidentifikasi apakah ayat yang dimaksud merupakan ayat kisah, ibadah, peribahasa, perumpamaan, atau hukum. Bentuk sastra ayat ini dan maknanya lalu dihubungkan. Keempat, analisis teks-teks yang

paralel (mirip): yaitu dengan mengeksplorasi apakah ada teks lain yang serupa atau senada dengan ayat yang dikaji. Jika ada, kemudian dikaji tingkat persamaan dan perbedaannya. Kelima, analisis preseden: yaitu mengidentifikasi teks-teks yang memiliki kesamaan content maupun maknanya, kemudian dianalisis apakah teks ini turun sebelum atau sesudah teks.

### **Tingkatan III**

Tingkatan ini berkaitan dengan komunitas penerima al-Qur'an pertama. Langkah yang dilakukan adalah: Pertama, analisis kontekstual yaitu dengan menelusuri informasi historis dan sosial yang memberikan keterangan tentang teks yang dimaksud: analisis pandangan dunia, budaya, kebiasaan, kepercayaan, norma, nilai-nilai, dan pandangan-pandangan dari para penerima pertama al-Qur'an di Hijaz. Kedua, menentukan sifat dari pesan yang disampaikan teks, apakah termasuk dia termasuk teks hukum, teologi, atau etika. Ketiga, mengeksplor pesan-pesan spesifik yang menjadi fokus teks dan mengidentifikasi apakah ayat tersebut bersifat universal atau partikular. Yang keempat, mempertimbangkan bagaimana pesan tersebut dihubungkan dengan objek al-Qur'an yang lebih luas. Kelima, mengevaluasi bagaimana teks tersebut diterima oleh komunitas penerima pertama dan bagaimana mereka menafsirkan, memahami dan menafsirkannya.

### **Tingkatan IV**

Tingkatan ini berhubungan dengan konteks kekinian. Cara yang ditempuh adalah: Pertama, menentukan problem dan kebutuhan masa kini yang terlihat relevan dengan teks yang dimaksud. Kedua, mengeksplor lebih jauh lagi konteks sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang relevan dengan teks. Ketiga, mengeksplor nilai-nilai, norma, dan pandangan-pandangan spesifik yang memiliki hubungan dengan pesan teks. Keempat, membandingkan konteks sekarang dengan konteks sosio-historis saat teks diturunkan untuk mengetahui persamaan dan perbedaan keduanya. Kelima, menghubungkan bagaimana makna teks tersebut dipahami, diinterpretasi, dan diamalkan penerima pertama dengan konteks sekarang, tentu hal ini dengan mempertimbangkan persamaan dan perbedaan kedua konteks tersebut. Keenam, mengevaluasi universalitas atau kespesifikan pesan yang disampaikan teks dan menelaah apakah pesan tersebut berhubungan atau tidak berhubungan dengan tujuan dan persoalan al-Qur'an yang lebih luas.

Poin-poin di atas akan mengantarkan penafsir kepada aplikasi pesan teks yang dipertimbangkan dengan konteks masa kini dan memungkinkan untuk tingkat pengaplikasian yang lebih luas lagi terhadap lingkungan kontemporer (Abdullah Saeed, 2006).

### *C.3. Hierarki Nilai: Tawaran Inovatif Memahami Ayat Ethico-Legal*

Tidak hanya dalam merumuskan langkah-langkah dalam menafsirkan al-Qur'an saja Saeed mengikuti jejak Rahman, tetapi juga dalam menyusun hierarki nilai lagi-lagi Saeed terinspirasi oleh pemikiran Rahman. Walaupun Rahman tidak secara eksplisit menyebutkan esensi hierarki nilai dalam berbagai karyanya, tetapi Rahman seringkali menyinggung persoalan nilai ini atau apa yang dia sebut sebagai general principles (prinsip-prinsip umum). Rahman bahkan sering menunjuk beberapa nilai, seperti keadilan yang harus diprioritaskan khususnya terkait dengan ayat tentang poligami. Walaupun begitu, Rahman tidak memberikan perangkat spesifik untuk mengembangkan hierarki nilai ini (Abdullah Saeed, 2006).

Kekosongan tingkatan nilai yang lebih spesifik ini mendorong Saeed untuk mengembangkan ide general principles Rahman dan kemudian merumuskannya menjadi sebuah bingkai kesatuan yang utuh yang dia sebut sebagai hierarki nilai. Di bawah ini merupakan hierarki nilai yang dibangun oleh Saeed (Abdullah Saeed, 2006):

#### 1. *Obligatory Values* (Nilai-nilai Kewajiban)

Tingkat pertama adalah obligatory values, yakni ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai kewajiban yang harus dilaksanakan oleh setiap individu umat Islam di manapun dan kapanpun, oleh karena itu nilai-nilai ini bersifat universal. Nilai-nilai dasar ini sangat ditekankan dalam al-Qur'an dan tidak tergantung dengan budaya tertentu, baik budaya Mekah maupun Madinah di mana ayat tersebut turun. Sejalan dengan itu, umat Islam secara keseluruhan mengakui kelompok nilai ini sebagai bagian yang sangat penting dalam Islam. Berikut ini tiga sub kategori dari nilai obligatory ini:

- a. Nilai-nilai yang berhubungan dengan sistem kepercayaan, seperti iman kepada Allah, para Nabi, kitab suci, hari pembalasan, pertanggung jawaban, dan kehidupan setelah kematian. Yakni, nilai-nilai yang secara tradisional dikenal sebagai rukun iman.
- b. Nilai-nilai yang berhubungan dengan praktik ibadah yang ditekankan dalam al-Qur'an, seperti shalat, puasa, haji, dan mengingat Allah. Secara umum, ulama mengkategorikan mereka ke dalam ibadat. Nilai-nilai ini dalam dunia Islam dikenal dengan rukun Islam.
- c. Sesuatu yang secara jelas dihalalkan atau diharamkan al-Qur'an yang tidak akan pernah berubah. Artinya, apa yang digolongkan al-Qur'an sebagai haram akan tetap haram atau apa yang dikategorikan al-Qur'an sebagai halal akan tetap halal dalam kondisi apapun.

Istilah-istilah seperti uhillā, uhillat (telah dihalalkan), ahalla (Dia telah menghalalkan), atau ahlalnā (Kami telah menghalalkan) menunjukkan bahwa sekali sesuatu ditetapkan sebagai halal, maka kehalalan tersebut akan berlaku selamanya, seperti contoh:

“dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan (yang berasal) dari laut”( QS. al-Maidah :96)

Begitupun juga apa yang telah dikategorikan haram oleh al-Qur'an akan tetap berlaku sampai kapanpun. Ada beberapa contoh di mana al-Qur'an menggunakan istilah harrama dan derivasinya untuk menunjukkan larangan, seperti larangan makan bangkai, darah, daging babi, praktik riba, menikahi ibu kandung, anak perempuan, saudara perempuan, saudara perempuan ayah, saudara perempuan ibu, anak perempuan saudara laki-laki atau anak perempuan saudara perempuan.

Dalam contoh di atas, al-Qur'an menggunakan istilah-istilah yang memberi kesan bahwa sesuatu tertentu secara tegas 'diharamkan'. Dalam menghadapi ayat-ayat semacam ini, umat Islam tidak memiliki pilihan lain selain mengikutinya secara literal. Namun, hanya sedikit sekali ayat-ayat yang secara tegas menyebutkan istilah halal dan haram. Pembahasan ini tidak sepatutnya dicampuradukkan dengan 'daftar panjang' sesuatu yang halal dan haram dalam literatur fiqh, tafsir, qiyas, dan ijma. Yang kita bahas di sini adalah sesuatu yang secara spesifik disebutkan dalam al-Qur'an.

## 2. *Fundamental Values* (Nilai-Nilai Fundamental)

Kelompok kedua adalah ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai kemanusiaan, seperti keadilan, kemanusiaan, menjaga hak milik orang, dan lain-lain, sehingga harus diterapkan secara universal. Banyak ulama klasik yang telah memdiskusikan nilai ini, seperti al-Ghazali yang menekankan pentingnya melindungi nyawa, hak milik, kehormatan, keturunan, dan agama. Di kalangan ulama usūl, nilai-nilai ini disebut dengan maqāṣid al-syari'ah (tujuan utama syariah).

Nilai fundamental merupakan nilai-nilai yang ditekankan berulang kali dalam al-Qur'an di mana ada dalil tekstual yang secara kuat menunjukkan bahwa nilai-nilai tersebut termasuk dasar-dasar ajaran al-Qur'an. Harus diakui bahwa tidak ada teks yang spesifik menunjukkan bahwa nilai tersebut bersifat fundamental dan berlaku secara universal, namun para sarjana muslim klasik yang mengkajinya dengan metode induktif berkesimpulan bahwa kelima nilai di atas merupakan tujuan utama syariat Islam (Jasser Auda, 2008).

Meskipun nilai universal tersebut dibatasi hanya lima oleh para ulama klasik, namun jumlah tersebut masih mungkin untuk dikembangkan sesuai dengan tuntutan saat ini, misalnya konsep 'penjagaan agama' untuk saat ini diperluas menjadi 'kebebasan beragama' sebagaimana pendapat Ibn Asyur, atau Rasyid Ridha yang memasukkan reformasi dan hak-hak perempuan dalam teori maqāṣidnya, atau semisal Yusuf al-Qardawi yang menambah harga diri dan hak asasi manusia (Jasser Auda, 2008).

## 3. *Protectional Values* (Nilai-Nilai Proteksional)

Protectional values merupakan ayat-ayat yang berisi tentang ketentuan-ketentuan hukum dalam rangka menjaga nilai-nilai fundamental di atas, seperti larangan berbuat aniaya, larangan mencuri, larangan mengurangi timbangan, larangan melakukan riba, dan lain-lain, sehingga nilai ini bersifat universal juga.

#### 4. *Implementational Values* (Nilai-Nilai Implemensional)

Nilai implemensional merupakan tindakan dan langkah konkret yang harus diambil dalam rangka menjaga nilai-nilai fundamental dan proteksional. Nilai ini terdapat dalam ayat-ayat yang berisi penerapan hukuman. Misalnya larangan mencuri harus ditegakkan dalam masyarakat melalui tindakan tertentu untuk memberi hukuman bagi mereka yang melanggarnya. Dalam al-Qur'an dikatakan:

*"pencuri laki-laki dan pencuri perempuan potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana"* (Q.S. al-Maidah 38)

Ketika al-Qur'an menetapkan hukuman potong tangan ini, al-Qur'an telah mempertimbangkan dan menyesuaikan jenis hukuman ini dengan konteks budaya yang berlaku saat itu. Pada waktu itu, di Arab telah berlaku hukuman mati dan bentuk hukuman fisik lainnya, karena itu hukuman potong tangan merupakan bentuk hukuman yang paling efektif untuk kondisi saat itu. Yang perlu digarisbawahi adalah bentuk hukuman seperti ini bukanlah tujuan utama al-Qur'an, tetapi hanyalah cara yang digunakan agar sampai kepada tujuan utama al-Qur'an yaitu hifzu al-māl (penjagaan harta).

Begitu juga bentuk-bentuk hukuman lain yang tertuang secara literal dalam al-Qur'an, seperti hukuman qishah bagi pelaku pembunuhan, hukuman cambuk seratus kali bagi pezina dan delapan puluh kali bagi orang yang menuduh berzina, serta bentuk-bentuk hukuman lainnya sangat terkait dengan kondisi sosio-kultural yang berlaku di tengah masyarakat Arab pada masa pewahyuan sehingga bentuk hukuman ini bersifat lokal dan temporal serta ayat-ayatnya menjadi obyek penafsiran yang dinamis.

#### 5. *Instructional Values* (Nilai-Nilai Instruksional)

Nilai instruksional adalah tindakan yang diambil al-Qur'an ketika berhadapan dengan suatu problem spesifik pada masa pewahyuan. Nilai ini termaktub dalam ayat-ayat yang berisi perintah dan larangan dalam rangka mengatasi persoalan-persoalan tertentu pada masa Nabi Muhammad saw. Ayat-ayat ini tentunya terkait dengan kondisi saat pewahyuan al-Qur'an, sehingga belum tentu berfungsi universal secara otomatis.

Saeed mengaku bahwa nilai instruksional inilah yang paling sulit dipahami karena jumlah presentasinya dalam al-Qur'an yang sangat banyak dan bentuknya juga sangat beragam. Ayat-ayat yang berisi nilai



instruksional ini menggunakan berbagai pilihan kata, seperti amr (perintah), nahy (larangan), terkait dengan ‘amal ṣalih, maṣāl (perumpamaan), kisah atau peristiwa khusus. Berikut ini adalah di antara contoh ayat-ayat yang tergolong dalam kategori ini:

- a. Perintah poligami
- b. Perintah bahwa laki-laki adalah ‘pemimpin’ bagi perempuan
- c. Perintah untuk tidak menjadikan orang kafir sebagai penolong

Pada wilayah inilah para penafsir mengalami kesulitan untuk menghubungkan pesan al-Qur’an tersebut dengan kehidupan modern saat ini. Disebabkan adanya ambiguitas dalam nilai ini, Saeed kemudian merumuskan suatu cara agar bisa mengeksplor dan mengetahui apakah nilai yang terdapat dalam ayat-ayat seperti di atas berlaku universal atau terbatas pada masa Nabi. Kriteria yang digunakan Saeed dalam hal ini adalah : 1) frekuensi, dalam artian berapa sering pesan tersebut disampaikan oleh al-Qur’an, 2) penekanan pesan tersebut saat misi dakwah Nabi berlangsung, 3) relevansinya bagi budaya, masa, tempat, dan kondisi Nabi dan komunitas muslim awal.

a. Frekuensi

Frekuensi berkaitan dengan seberapa sering nilai tersebut disebutkan dalam al-Qur’an dan bisa diukur melalui penelusuran tema-tema inti yang terkait dengan nilai tersebut. Melakukan penelusuran ini bukanlah pekerjaan yang mudah karena nilai tertentu, misalnya ‘menolong kaum miskin’ disampaikan oleh al-Qur’an melalui beberapa konsep seperti ‘menolong mereka yang membutuhkan’, ‘memberi makan fakir miskin’, dan ‘merawat anak yatim’. Oleh karena itu, seorang penafsir harus menelusuri tema atau konsep yang terkait untuk memberikan ‘perkiraan’ yang paling akurat tentang frekuensi penyebutan nilai tertentu. Semakin sering tema tertentu diulang-ulang dalam al-Qur’an, semakin penting nilai tersebut.

b. Penekanan

Konsep penekanan ini mempertanyakan apakah nilai tertentu benar-benar ditekankan selama dakwah Nabi. Prinsip yang dipegang adalah semakin besar penekanan nilai tertentu, semakin signifikan nilai tersebut dalam al-Qur’an. Misalnya, sejak awal masa dakwah Nabi ‘membantu orang yang terzalimi’ merupakan nilai yang sangat ditekankan oleh Nabi baik saat berada di Mekah maupun Madinah. Namun, jika suatu nilai disebutkan sekali atau hanya beberapa kali kemudian ditinggalkan maka bisa diasumsikan bahwa nilai tersebut tidak lagi relevan jika dikaitkan dengan al-Qur’an secara keseluruhan.

c. Relevansi

Mengetahui konteks budaya pada masa pewahyuan memainkan peran yang sangat penting dalam rangka menentukan relevansi al-Qur’an dengan zaman modern. Dalam hal ini, penafsir dituntut untuk melakukan

penelusuran terhadap masa pewahyuan dan konteks yang mengitarinya, bagaimana adat masyarakat Arab, sosio-historis, dan konstruk budayanya. Selanjutnya penafsir membandingkannya dengan kondisi masyarakat sekarang ini. Contoh yang dikemukakan oleh Saeed adalah perihal hukuman mati (capital punishment) yang sudah sangat lazim dilaksanakan pada masa pra-Islam. Ayat al-Qur'an yang berbicara tentang hukuman mati tentu telah mempertimbangkan budaya pra-Islam tersebut agar terjadinya dialektika antara al-Qur'an dan masyarakat penerimanya. Dalam hal ini, penafsir harus merenungkan relevansi nilai tersebut dan melihat apakah nilai tersebut merupakan tujuan, atau sebenarnya hanya sebagai 'media' untuk mencapai nilai yang lebih fundamental, seperti melindungi hak milik.

#### **D. Kesimpulan**

Nuansa tafsir dari masa ke masa mengalami perubahan, baik era klasik- pertengahan- modern kontemporer . Pendekatan kontekstual Abdullah Saeed adalah salah satu di antara sekian pendekatan kontemporer yang berusaha menangkap makna tersembunyi dari teks al-Qur'an sebagai counter atas maraknya pendekatan legalistik-literalistik yang digunakan mayoritas umat Islam selama ini. Dari segi metodologi penafsirannya, Saeed menekankan pentingnya mengetahui konteks saat pewahyuan al-Qur'an dan begitu juga konteks saat ini agar pesan-pesan universal al-Qur'an dapat diterapkan di kehidupan kontemporer yang dinamis. Dalam menyusun langkah penafsiran, Saeed mengembangkan teori doublemovement(gerakan ganda) Fazlur Rahman dan merumuskan metodologi sendiri. Selain itu, konsep hierarki nilai yang digagas Saeed juga merupakan kelanjutan dari general principles Rahman. Konsep hierarki nilai ini, penulis rasa, sangat penting untuk diketahui oleh pegiat kajian al-Qur'an kontemporer karena hierarki nilai ini menawarkan cara pandang baru bagaimana seharusnya menyikapi ayat-ayat ethico-legal dalam al-Qur'an. Dalam hierarki nilai, semakin sering suatu nilai disebutkan dalam al-Qur'an dan ditekankan pada masa Nabi, semakin penting dan signifikan nilai tersebut, begitu juga sebaliknya.

#### **Daftar Pustaka**

- Auda, Jasser. 2008. *Maqasid al-Syariah A Beginner's Guide*. London: Cromwell Press. hlm. 4, hlm. 8.
- Mustaqim, Abdul. 2014. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press. hlm. 165.

- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press. hlm. 5, hlm. 7.
- Saeed, Abdullah. 2008. *The Qur'an an Introduction*. London dan New York: Routledge. hlm. 208, hlm. 214.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach*. London dan New York: Routledge. hlm. 4, hlm. 128, hlm. 130-143, hlm. 152.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*. London dan New York: Routledge. hlm. 19.
- Suherman. "Melacak Pengaruh Pemikiran Fazlur Rahman Terhadap Metodologi Penafsiran al-Qur'an yang Digagas Abdullah Saeed". *Skripsi UIN Sunan Kalijaga*. Tidak diterbitkan. 2010. hlm. 43.
- Syamsuddin, Sahiron. 2014. "A Peacefull Message Beyond the Permission of Warfare (Jihad) An Interpretation of Qur'an 22: 39-40" dalam (un) *Common Sounds Songs of Peace and Reconciliation among Muslims and Christians*. USA: Cascade books. hlm. 105.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 1989. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pusataka. hlm. 485.
- Yusron, Muhammad dkk. 2006. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH-Press. hlm. 1.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. 2001. *Tekstualitas al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*. terj. Khoirun Nahdliyyin. Yogyakarta: LKIS.

Sumber Lain:

<http://www.abdullahsaeed.org/about-me>, akses tanggal 11 Juni 2016

## CO-REFERENCE IN THE QURAN: A STUDY ON THE ENGLISH INTERPRETATION OF SURAH ALBAQARAH BY ABDULLAH YUSUF ALI

Dr. Mohammad Muhassin, M.Hum  
IAIN Raden Intan Lampung, Jl. Endro Suratmin Sukarame Bandar  
Lampung  
mohmuh\_ling@yahoo.co.id

**Abstract :** *This research mainly discusses the co-reference in the English interpretation of the Quran by Abdullah Yusuf Ali. Moreover, the aims of the research are: to describe and explain the co-reference types found in the Quran, the co-reference devices, and relationship types of the co-referential devices. The researcher applied a descriptive qualitative method as the research design. The population consisted 286 interpretation texts of Surah Al-Baqarah with 112 samples taken as the data of the research chosen by using purposive sampling technique. In analyzing the data the researcher applied a distributional technique by dividing the texts into their linguistic units such as words, phrases, and clauses. The result of the research shows that the co-reference types found in the Quran are: repetition (6,55%), lexical change (18,03%), substitution (50,81%) and ellipsis (24,59%). Meanwhile, the co-reference devices found are: repetition: words and phrases; lexical change: words to words, phrases to phrases, words to phrases, phrases to words and clauses to words; and substitution with pronouns: it, them, they, he, you, we, him, her, this, and those. Finally, the relationship types of the co-referential devices are anaphoric (88,52%) and cataphoric (11,48%)*

**Keywords:** co-reference, co-referential devices, anaphoric and cataphoric

### A. Introduction

Language is used as a tool of communication. In practice, language is no longer seen as a tool of communication consisting of sounds, words, phrases, or sentences that stand alone separately, but a series of sentences that are interrelated. The series of sentences connecting one proposition with others that form a unity is called discourse (Moeliono et al, 2008: 419). This description can be clarified in the following discourse.

1. A: How are you Ahmad?  
B: Fine, thanks.

Dialog (1) is an example of a coherent discourse because of the compatibility between A's question with B's answer. A asks B and B answers with the news that means declaration of good condition. In this discourse, communication is constructed through the expression of the informal nature of the conversation of two people who have already known for each other before.

In addition, a coherent discourse can also be established through cohesion, the affinity relationship of propositions expressed by grammatical and semantic elements in sentences that form discourse (Halliday & Hasan, 2005: 49). Take a look at the following dialog.

2. A: What 's the matter with David?

B: He is rather sick.

In example (2), utterance A is related to B because it is connected by the pronoun He referring to David. In this case, co-reference occurs between noun David and pronoun He because both have the same referent. Thus the discourse (2) is said to be cohesive and coherent.

Co-reference as an instrument of cohesion can be defined as words or phrases that express the bond of two or more things that refer to the same thing or referent (Saeed, 2009: 191). This can be interpreted that words or phrases having the same referent in a discourse are said to be the co-referential device of the discourse. Such device can be found in the English interpretation of the Qur'an as shown in the Surah Albaqarah.

3. This is the Book; in it is guidance sure, without doubt, to those who fear Allah. (Ali, 1980).

In example (3), the unity of the discourse is represented by pronoun it that refers to noun the Book and both are co-referential because they refer to the same referent. The presence of co-referential devices makes the discourse coherent.

Teaching discourses for higher education students should be chiefly suggested. This is because of the lack of opportunity and teaching materials in the discourse study. For example, based on the researcher's experience, in teaching Introduction to Linguistics, he often finds students' difficulty to conduct a discourse analysis of English texts. This happened since the study of discourse had only a small portion of Introduction to Linguistics. In addition, the students got only few materials related to discourse analysis during the lectures.

As an effort to further enhance students' role in discourse analysis, the researcher is highly motivated to conduct the research on discourse analysis. This is to fulfill the students' need of discourse materials and their analysis. Therefore, the researcher is interested in investigating the application of discourse analysis in the English text in a study entitled Co-reference in the Quran: A Study on the English Interpretation of Surah Albaqarah by Abdullah Yusuf Ali.

## **B. Research Questions**

In order to have a clear boundary, this study focuses on the description and explanation of co-reference in the Quran. Based on the background of the problem, the research questions can be formulated as follows.

1. What are the types of co-reference in the Quran?
2. What are the co-referential devices in the Quran?
3. What are the relationship types of the co-referential devices in the Quran?

## **C. Review Of Literature**

### ***Discourse Analysis***

Discourse analysis can be defined as a study that examines the organization of discourse above clauses or sentences. Therefore, the study examines larger units of language such as conversations and texts. In addition, discourse analysis also examines the use of language in a social context, including the interactions between speakers.

Discourse is a complete unit of language above clauses or sentences with cohesion and coherence, sustainability and a real beginning to end, delivered in spoken and written forms (Tarigan, 2006: 27). Discourse is characterized by cohesion of propositions built by units above clauses and sentences. Thus, it can be said that in a discourse, there is a full meaning of the relationship between elements of discourse.

Furthermore, Cook (2007: 6) states that discourse can be seen as a complete record of events of language both in spoken and written communication. In a certain event, such communication can be distinguished between transactional discourse, if the emphasis is communication content, and interactional discourse if the emphasis is interaction among speakers. In any form and nature, the discourse assumes the existence of speakers and listeners in the communication process. In terms of daily media, Kridalaksana (2011: 179) explains that the discourse can be essays as in novels, books, encyclopedias or series, and can also be in paragraphs, sentences or words that carry a complete message. Thus, in a discourse, there are concepts, ideas, and thoughts in the form of sentences, paragraphs, conversations and texts used in communication.

Discourse is a series of sentences which link the propositions to form a single unit of information (Djajasudarma, 2000: 1). Therefore, the discourse can be realized in the form of sentences or paragraphs that are connected to one another cohesively in which lexical and semantic elements are explicitly stated. In addition, it is also a coherent discourse when there is a unity of ideas within the sentences.

Furthermore, the discourse can be traced in terms of its existence, the communication media and types of users (Djajasudarma, 2000: 6). In

terms of discourse existence, there are verbal and non-verbal discourses, while in terms of communication media, discourse can be distinguished as spoken and written discourses. Furthermore, in terms of presentation, the discourse can be narrative, descriptive, procedural, expository, and hortatory, while in terms of user types, it can be either a monologue, dialogue, or polylogue.

The discussion on discourse above serves as the basis for the researcher to provide an assessment of the characteristics of discourse used as research data. Based on the previous explanation, connected to the kind of discourse examined in this study, it can be concluded that the discourse of English interpretation of the Quran is a kind of verbal, transactional, and expository monologue discourse.

### **Reference**

Reference in the view of the traditional semantics is the relationship between words and things. In line with this argument, Lyons (2006: 404) states that the relationship between the word with the object referred to as a reference. The word book for example has a reference to the object in the form of a set of paper bound to be written or read. According Givon (2000: 296), based on the nature of the reference, the reference is divided into three types, namely definite reference, indefinite reference, and generic reference.

#### **1. Definite reference:**

- a. For things already known by the speaker and the listener.
  - He is in the garden.
  - She spoke to the boss yesterday.
- b. For things already mentioned.
  - There is a man out there. The man wants to meet you.
  - John bought a book. The book is about Sociology.
- c. For things modified by a clause.
  - The man who is standing next door is her uncle.
- d. Syntactically, determiners that serve to mark definiteness of sentence elements, namely:
  - Article : the
  - Demonstratives : this, these, that, those
  - Pronouns : I, you, we, etc.
  - Numbers : one, two
  - Proper Noun : Richard, Suzan
  - Address Title : Mr, Mrs, Ms

#### **2. Indefinite reference**

Reference to the entities in general or to something that has not been identified by the speaker.

- He has a tea garden.
- My family is looking for a housemaid.
- He needs a book to write on it.


### 3. Generic reference

A class that includes all elements or members. This is related to the meaning of the genus. Consider the following examples.

- A Tiger is a wild animal.
- Dogs like bones.

The phrase a tiger, the words dogs and bones respectively refers to a class of tigers, dogs, and bones, not specifically referring to one of the entities in the class. Therefore, a tiger, dogs, and bones are categorized into generic reference, which have not been tied to space and time; it means that the reference is valid anywhere and anytime.

According to Halliday and Hassan (2005: 33), based on the direction, reference can be divided into three types:

1. exospheric (↑) refers to things outside of text, for example:
  - Look at that. (That = ). That refers to the object 'the sun'
2. endophoric (↓) refers to things indicated in the text and divided into two types:
  - a. anaphoric (←) emphasizes on the precedents or previous items.
    - Look at the sun ← . It's going down quickly intervening.In this example, It refers to the sun.
  - b. cataphoric (→) is a cross-reference to the antecedent or element afterwards.
    - → It's going down quickly, the sun.In this example, the cataphoric word, It refers to the sun.

### ***Co-reference***

Based on previous discussion, it is noted that the reference is the relationship between language and the world outside language. Meanwhile, co-reference is the relationship of language expressions in different parts of the text (Brown and Yule, 2003: 204). Thus, it can be stated that the relationship of co-reference is just limited to the text concerned, or it is endophoric, either cataphoric or anaphoric. As the name implies, co-reference means cross reference between two or more expressions that refer to the same referent. (Quirk et al, 1998: 863). This view limits the co-reference's occurrence within the text, and also suggests the existence of cross-reference between elements that have the same reference, either anaphoric or cataphoric.

Based on direction, co-reference can be anaphoric or cataphoric. Meanwhile its relationship can be distinguished on the shape of its elements interconnected (Brown and Yule, 2003: 193). This means that in co-reference, the forms of element that refer to the same referent can indicate the types of co-reference relationship as shown below.

- a. Repetition
  - The driver takes the students to the school. The driver also takes the students home.



- b. Half repetition
  - Mrs Suzan Roberts chaired the morning meeting. In the meeting, Mrs Roberts exposed some future programs.
- c. Lexical replacement
  - Jokowi has Launched a mass rapid transport system throughout Jakarta. The Governer Also took a short ride on the bus after the launching.
- d. Pronoun
  - Riding his motorcycle cycle, Mr. Jones hurriedly went to his office.
- e. Substitution
  - The plenary session ran smoothly. That is our hope.
- f. Ellipsis
  - We went to Jakarta yesterday and they did (went to Jakarta yesterday) too.

#### **D. Research Method**

This is a descriptive qualitative research in which it aims to describe the characteristics, properties, and images of the data accurately in accordance with the nature of the data themselves (Djadjasudarma, 2000: 15). In this case, the captured data really exist without considering whether the language used in discourse grammatical or ungrammatical. Moreover, qualitative study is naturalistic in which the data are stated in the forms of written or spoken words and people's behaviors that can be observed, not be changed in symbols and numbers (Sukidin & Mundir, 2005: 23). In line with this argument, qualitative method emphasizes on an inductive data analysis, starting from the empirical facts on the ground which are then formed into the buildings of theory.

##### *Population and Sample*

The population of this research is all English interpreted texts of Qur'an Surah Al Baqarah by Abdullah Yusuf Ali. The interpretation of Abdullah Yusuf Ali is selected because of its characteristics that stand out, i.e. very elegant style, the choice of words that is closer to the meaning of the original text, and the interpretation accompanied by notes and scientific reviews (Sherif, 1994: 232). Surat Al Baqarah is a surah with the most verses of the Quran. There are 286 verses in the texts of interpretation which have various kinds of co-reference with its types. Meanwhile, the sample of the research was taken by using purposive sampling technique, that is, the selection of a group of subjects based on the criteria and research purposes (Sukidin & Mundir, 2005: 63). Thus, this study obtained 122 data of the interpreted texts containing co-reference cases between elements.

##### *Data Collection Technique*

The data collection was done by observation with note technique, namely (1) reading the data that have been determined, (2) signaling the

elements of co-reference, (3) recording sentences in the data card to provide a serial number on each sentence, and (4) identifying the elements that are co-referential.

#### *Data Analysis*

In analyzing the data, the researcher used a distributional method, namely by using the determined elements in the language studied (Djasudarma, 1993: 60). The starting point began with the study of the data which had already been sorted through linguistic intuition. This study described the discourse into several elements, consisting of sentences, clauses, phrases and words containing co-referential elements.

The steps taken in analyzing the data were as follows:

1. Reading all the sentences and identifying each sentence by providing a number in parentheses at the beginning of the sentence;
2. Classifying data based on co-referential markers;
3. Categorizing and analyzing the data based on categories of words, phrases, clauses, and sentences which were co-referential;
4. Sorting and analyzing the data to determine the elements that were co-referential.

### **E. Results And Discussion**

Co-reference in the English interpretation of Surah Albaqarah is firstly characterized by types of co-reference. One element of the sentence is co-referential with others when both refer to the same referent. Based on the data classification, there are four types of co-reference, i.e (1) repetition, (2) lexical replacement, (3) substitution, and (4) deletion.

#### **1. Types of Co-reference in the Quran**

##### **Repetition**

Repetition mentions back an element of the sentence. It is intended to give emphasis on the content or message delivered. The repetition is one of co-referential efforts to support the unity of the discourse. Repetition occurs eight times or 6.55%. Consider the following example.

(1) 8. *Of the people there are some who say: "We believe in Allah and the Last Day," but they do not (really) believe.*

In example (1), co-reference is shown by the word believe in the construction ... We believe in Allah and is repeated back in ... but they do not (really) believe. Both are coreferential because in addition to having the same word class of verb, they also refer to the same referent, i.e. the meaning of 'trust / believe'.

The repetition of elements in the following discourse shows the same pattern.

(2) 15. *Allah will throw their mockery back on them, and give them rope in their trespasses; so they will wander like blind ones*

3) 37. *Then learned Adam from his Lord words of inspiration, and his Lord turned toward him; for He is Oft-Returning, Most Merciful.*

From the above data, it can be seen that the repetition is found in the word them (2), and his Lord (3). The repetition of them and his Lord makes the discourses co-referential because both refer to the same referent.

### **Replacement**

Replacement is characterized by substituting sentence elements with others that are different but refer to the same referent. With the replacement, the discourse becomes coherent. There are 22 data containing replacement or 18.03%. Consider the following examples.

(4) 9. *Fain would they deceive Allah and those who believe, but they only deceive themselves and realize (it) not!*

In (4), replacement is seen by substituting pronoun they with a different form of pronoun, i.e themselves. Both are co-referential because they and themselves refer to the same referent. The same pattern is found in the following discourse.

(5) 10. *In their hearts is a disease; and Allah has increased their disease, and Grievous is the penalty they (incur), Because they are false (to Themselves).*

(6) 13. *When it is said to them: "Believe as the others believe" they say: "Shall we believe as the fools believe?" nay, of a surety they are the fools but they do not know.*

From the above data, it is found that the replacement occurs by substituting a disease with their disease in (5) and they with we in (6). Both are co-referential because of having the same referents.

### **Substitution**

Substitution is characterized by the replacement of the elements of sentences with pronouns that have the same referents. It is found as many as 62 data of substitution or 50.81%. Consider the following examples.

(7) 2. *This is the Book; in it is guidance sure, without doubt, to those who fear Allah.*

In (7) substitution occurs as the noun the Book is replaced by pronoun it that refer to the same thing. Substitution can also be seen in the following data.

(8) 21. *O ye people! adore your Guardian-Lord, who created you and Reviews those who Came before you, that ye may Become righteous.*

(9) 30. *Behold, thy Lord said to the angels: "I will create a vicegerent on earth." They said, "Wilt thou place Therein one who will Therein the make mischief and shed blood? Whilst we do celebrate Thy Praises and Glorify Thy holy (name)?" He said: "I know what ye know not."*

From the above data, substitution occurs with replacing the word people with you (8) and the angels with they (9). Both are respectively co-referential because of having the same referents.

### **Deletion/ellipsis**

Deletion or ellipsis is a relationship marker between elements in sentences. it is characterized by sentence elements that are not stated explicitly but its presence can be foreseen. Based on data classification, deletion is marked by disappearances of sentence's functions, such as subject (S), Predicate (P), O (Object), Adv (Adverb), and Com. (Complement). With the deletion, the relationship between elements of sentences is closely tight, that is by avoiding the use of the same words monotonously. It is noted that there are 30 data containing deletion or 24.59%. Consider the following examples.

(10) 211. *Ask the Children of Israel how many clear signs We have sent them. But if anyone, after Allah's favor has come to him, substitutes (something else), Allah is strict in punishment.*

In (10) deletion occurs on a phrase something else that serves as O of verb substitutes. The presence of these phrases can be predicted with filling in parentheses. The phrase has the same referent with the phrase God's favor so that both are co-referential.

The following discourse shows the same pattern.

(11) 143. *Thus Spake have We made of you an Ummah justly balanced, that ye might be witnesses over the nations, and the Messenger a witness over yourselves; and We appointed the Qiblah to the which thou wast used, only to test those who Followed the Messenger from those who would turn on their heels (from the faith). Indeed it was(a change) momentous, except to those guided by Allah. And never would Allah Make your faith of no effect. For Allah is to all people most surely full of kindness, Most Merciful.*

(12) 19. *Or (another Similitude) is that of a rain-laden cloud from the sky; in it are zones of darkness, and thunder and lightning, they press their fingers in their ears to keep out the stunning thunder-clap, the while they are in terror of death. But Allah is ever round the rejecters of Faith!*

In the two above discourses, deletion is characterized by the removal of the elements of a sentence, that is another similitude as Subject in (11) and a change as Complement (12). Nevertheless, the presence of elements which was removed can be foreseen with the filling in parentheses.

## 2. Coreferential Devices in the Qur'an

Co-referential devices refer to elements of sentences which signal the co-reference due to the same referents. Based on data classification, there are fourteen co-referential devices found in the Quran, i.e. repetitions of (1) words, (2) phrases, replacements of (3) word by word, (4) word by phrase, (5) phrase by word, (6) phrase by phrase, (7) clause by word, substitutions (8) of I by Me, (9) by They, Them, Themselves, (10) by He and Him, (11) by We, (12) by It, (13) by This, That, Those, and (14) by You.

### Repetition of words

Repetition of words occurs when a word as a discourse element is repeatedly mentioned to show the same meaning.

(13) 9. *Fain would they deceive Allah and those who believe, but they only deceive Themselves and realize (it) not!*

In (13), the element repeated, the verb *deceive* is co-referential since both have the same referent of meaning.

The same pattern occurs in the following discourse.

(14) 74. *Thenceforth were your hearts hardened; they Became like a rock and even worse in hardness. For Among rocks there are some from the which rivers gush forth; others there are the which when split asunder send forth water; and others roommates sink for fear of Allah. And Allah is not unmindful of what ye do.*

(15) 152. *Then do ye remember Me; I will remember you. Be grateful to Me, and reject not faith.*

Repetition of words can be signaled by re-mentioning the word *Allah* in (14) and pronoun *Me* in (15). The repetition shows the co-reference due to the same referent.

### **Repetition of phrases**

In this type, a discourse element, a phrase is wholly restated as can be seen in the following examples.

(16) 37. *Then learned Adam from his Lord words of inspiration, and his Lord turned toward him; for He is Oft-Returning, Most Merciful.*

(17) 59. *But the transgressors changed the word from that the which had been given them; so We sent on the transgressors a plague from heaven, for that they infringed (our command) repeatedly.*

The repetition is signaled by the restatement of the phrase *his Lord* in (16) and the transgressors in (17). The phrase repetition shows the co-reference due to the same meaning both have respectively.

### **Replacement of word by word**

This replacement occurs when a word as a discourse element is replaced by a different word but with the same referent.

(18) 13. *When it is said to them: "Believe as the others believe" they say: "Shall we believe as the fools believe?" nay, of a surety they are the fools but they do not know.*

(19) 14. *When they meet those who believe, they say: "We believe," but when they are alone with their evil ones, they say: "We are really with you, we (were) only jesting."*

(20) 85. *After this it is ye, the same people, who slay Among yourselves, and banish a party of you from their homes; assist (their enemies) against them, in guilt and rancor; and if they come to you as Captives, ye ransom them, though it was not lawful for you to banish them. Then is it only a part of the Book that ye believe in, and do ye reject the rest? But what is the reward for you Among Reviews those who behave like this but disgrace in this life? and on the Day of*

*Judgment they shall be consigned to the most Grievous penalty. For Allah is not unmindful of what ye do.*

In the three discourses above, word to word replacement occurs as a word is substituted with different words, but with the same referent. Here pronoun them is replaced by we in (18), they by we in (19) and a noun it by the book in (20).

### **Replacement of word by phrase**

Replacement of word to phrase occurs when a word is replaced by a higher level element, namely a phrase that has the same referent.

(21) 16. *These are they who have bartered guidance for error: but their traffic is profitless, and they have lost true direction.*

(22) 26. *Allah disdains not to use the Similitude of things, cancel as well as highest. Those who believe know that it is truth from their Lord; but those who reject Faith say: "What means Allah by this Similitude?" By it He causes many to stray, and many He leads into the right path, but He causes not to stray, except Reviews those who forsake (the path).*

(23) 62. *Those who believe (in the Qur'an) and Reviews those who follow the Jewish (Scriptures), and the Christians and the Sabians, and who believe in Allah and the last day, and work righteousness, shall have their reward with their Lord ; on them shall be no fear, nor shall they grieve.*

The replacement of word to phrase is signaled by substituting a word by a phrase that has the same referent. Here the word guidance is substituted by the phrase true direction in (21), Allah by their Lord in (22), and (23). This replacement is co-referential due to the same referent they have respectively.

### **Replacement of phrase by word**

In this type of replacement, a phrase is substituted by a lower level, namely a word as can be seen on the examples below.

(24) 35. *We said:*

*"O Adam! Dwell thou and thy wife in the Garden , and eat of the bountiful things Therein as (where and when) ye will, but approach not this tree, or ye run into harm and transgression."*

(25) 58. *And remember We said:"Enter this town, and eat of the plenty Therein as ye wish; but enter the gate with humility, in posture and in words, and We shall forgive you your faults and increase of (the portion of) those who do good."*

(26) 74. *Thenceforth were your hearts hardened; Became they like rock and even worse in hardness. For Among rocks there are some from the which rivers gush forth; others there are the which when split asunder send forth water; and others roommates sink for fear of Allah. And Allah is not unmindful of what ye do.*

The replacement occurs when the phrase the garden is substituted by the word Therein in (24), the phrase this town by the word Therein in (25) and the phrases your hearts with the word rock in (26). The

replacement is co-referential due to the same referents they have respectively.

### **Replacement of phrase by phrase**

In this type of replacement, a phrase is substituted by a different phrase, but with the same referent. Take a look at the following data.

(27) 36. *Then did Satan of the make them slip from the (garden), and get them out of the state (of felicity) in the which they had been. We said: "Get ye down, all (ye people), with enmity between yourselves. On earth will be your dwelling place and your means of livelihood for a time. "*

(28) 69. *They said: "Beseech on our behalf thy Lord to the the make plain to us her color ." He said: "He says, a fawn-colored heifer , pure and rich in tone, the Admiration of beholders!"*

(29) 177. *It is not righteousness that ye turn your faces toward the East or West; but it is righteousness to believe in Allah and the Last Day, and the Angels, and the Book, and the Messengers; to spend of your substance, out of love for Him, for your kin, for orphans, for the needy, for the wayfarer, for those who ask, and for the ransom of slaves; to Be Steadfast in prayer, and practice regular charity; to fulfill the contracts the which ye have made; and to be firm and patient, in pain (or Suffering) and adversity, and throughout all periods of panic. Such are the people of truth , the God-fearing.*

The replacement occurs when the phrase on earth is substituted by the phrase your dwelling place in (27) , the phrase her color by the phrase a fawn-colored heifer in (28) and the phrase the people of truth by the phrase the God-fearing in (29). The replacements are co-referential since they have the same referent respectively.

### **Replacement of clause by word**

In this type of replacement, a clause as a discourse element is substituted by a lower level element, namely a word as can be seen on the following example.

(30) 22. *Who has made the earth your couch , and the heaven your canopy; and sent down rain from the heavens; and brought forth therewith fruits for your sustenance; then set not up rivals unto Allah when ye know (the truth).*

In data (30), the replacement is characterized by substituting the clause Who has made the earth your couch with the word Allah that has the same referent. Therefore, both are co-referential.

### **Substitution of I by Me**

This type of substitution is characterized by the replacement of pronoun I by pronoun me. Give a notice to the following example.

(31) 41. *And believe in what I reveal, confirming the revelation which is with you, and be not the first to reject faith Therein, nor sell My Signs for a small price: and fear Me , and Me alone.*

The substitution occurs when pronoun I is substituted by pronoun me. Both are co-referential due to the same referent they have.

### **Substitution by they, them, themselves**

This substitution is characterized by replacing elements of the discourse with pronouns they, them, themselves as illustrated by the bottom line.

(32) 155. *Who believe in the Unseen , are Steadfast in prayer, and spend out of what We have Provided for them .*

(33) 67. *As to review those who reject Faith , it is the same to them Whether thou warn them or do not warn them; they will not believe.*

(34) 174. *Those who conceal God's Revelations in the Book , and purchase for them a miserable profit, they swallow into Themselves naught but Fire; Allah will not address them on the Day of Resurrection, nor purify them; Grievous their penalty will be.*

The substitution is signaled by replacing Who believe in the Unseen with them in (32), those who reject Faith with they in (33), and Those who conceal God's Revelations in the Book with Themselves in (34). The replacements make the discourses co-referential due to the same referents the elements have respectively.

### **Substitution by He and Him**

This type of substitution is characterized by the replacement of the element of the sentence by the pronouns He and Him as shown on the following examples.

(35) 20. *The lightning all but snatches away their sight; every time the light (helps) them, they walk Therein, and when the darkness grows on them, they stand still. And if Allah willed, He could take away their faculty of hearing and seeing; for Allah hath power over all things.*

(36) 28. *How can ye reject the faith in Allah ? Seeing that ye were without life, and He Gave you life; then will He cause you to die, and will again bring you to life; and again to Him will ye return.*

(37) 137. *So if they believe as ye believe, they are indeed on the right path; but if they turn back, it is they who are in Schism; but Allah will suffice thee as against them, and He is the All-Hearing, the All-Knowing.*

The substitution is signaled by replacing Allah with He in (35), with Him in (36), and with He in (37). The replacement make the discourses co-referential due to the same referents the elements have respectively.

### **Substitution by We**

This type of substitution is characterized by the replacement of the elements of the discourse by pronoun We as illustrated below.

(38) 66. *So We made it an example to their own time, and to reviews their posterity, and a lesson to review those who fear Allah.*

(39) 73. *So We said: "Strike the (body) with a piece of the (heifer)." Thus Spake Allah bringeth the dead to life and showeth you His Signs, perchance ye may understand.*



*(40) 143. Thus Spake have We made of you an Ummah justly balanced, that ye might be witnesses over the nations, and the Messenger a witness over yourselves; and We appointed the Qiblah to the the which thou wast used, only to test those who Followed the Messenger from those who would turn on their heels (from the faith). Indeed it was (a change) momentous, except to those guided by Allah. And never would Allah Make your faith of no effect. For Allah is to all people most surely full of kindness, Most Merciful.*

The substitution is identified by replacing Allah with We in (38-40). The replacements make the discourses co-referential due to the same referents the elements have respectively.

### **Substitution by It**

This substitution is characterized by the replacement of the elements of the discourse by pronoun It as shown on the following examples.

*(41) 12. Of a surety, they are the ones who make mischief, but they realize it not.*

*(42) 17. Their Similitude is that of a man who kindled a fire; when it lighted all around him, Allah took away their light and left them in utter darkness, so they could not see.*

*(43) 19. Or (another Similitude) is that of a rain-laden cloud from the sky; in it are zones of darkness, and thunder and lightning, they press their fingers in their ears to keep out the stunning thunder-clap, the while they are in terror of death. But Allah is ever round the rejecters of Faith!*

The substitution is signaled by replacing mischief with It in (41), a fire with it in (42), and a rain-laden cloud with it in (43). The replacements make the discourses co-referential due to the same referents the elements have respectively.

### **Substitution by This, That and Those**

This substitution is characterized by the replacement of the elements of the discourse by the demonstrative pronouns this and that.

*(44) 79. Then Woe to those who write the Book with their own hands and then say: "This is from Allah," to traffic with it for a miserable price! Woe to them for what their hands do write, and for the gain they make thereby.*

*(45) 215. They ask thee what they should spend (in charity). Say: Whatever ye spend that is good, is for parents and Kindred and orphans and those in want and for Wayfarers. And whatever ye do that, Allah knoweth it well.*

The substitution is signaled by replacing the Book with this in (44), and Whatever ye spend that is good with that in (45). The replacements make the discourses co-referential due to the same referents the elements have respectively.

### **Substitution by You**

This substitution is characterized by the replacement of the elements of the discourse by pronoun You. Give notice to the following example.

*(46) 40. O children of Israel ! Call to mind the (special) favor which I bestowed upon you ,and fulfill your covenant with Me as I fulfill My covenant with you and fear none but Me.*

The substitution is signaled by replacing O children of Israel with you in (46). The replacement makes the discourse co-referential due to the same referent the element has.

### 3. Relationship types of Co-referential devices in the Quran

#### **Anaphoric Relationship**

Anaphoric relationship is the relationship between elements referring to antecedents. The latter element has the same referent as the previous one. Data containing anaphoric relationship are 108 of 122 or 88.52%. Here are the examples of anaphoric relationship in the Quran.

*(47) 17. Their Similitude is that of a man who kindled a fire ; when it lighted all around him, Allah took away review their light and left them in utter darkness, so they could not see.*

*(48) 33. He said: "O Adam ! Tell Them their natures." When he had of tell them, Allah said:*

*"Did I not tell you that I know the secrets of heaven and earth, and I know what ye reveal and what ye conceal?"*

*(49) 198. It is no crime in you if ye seek of the bounty of your Lord (during Pilgrimage). Then when ye pour down from (Mount) Arafat, celebrate the Praises of Allah at the Sacred Monument, and celebrate His Praises as He has directed you, even though, before this, ye went astray.*

From the above data, it is known that the anaphoric relationship occurs as pronoun It refers to a fire in (47), he to Adam in (48) and He to Allah in (49).

#### **Cataphoric relationship**

Cataphoric relationship is the relationship between elements in the discourse referring to the antecedent. The prior element has the same referent as the latter element. There are 14 data containing cataphoric relationship of 122 research data or 11.47%. Here are the examples.

*(50) 5. They are on (true) guidance, from their Lord, and it is these who will prosper.*

*(51) 23. And if ye are in doubt as to what We have revealed from time to time to Our servant, then produce a Sura like thereunto; and call your Witnesses or helpers (if there are any) besides Allah , if your (doubts) are true.*

*(52) 137. So if they believe as ye believe, they are indeed on the right path; but if they turn back, it is they who are in Schism; but Allah will suffice thee as against them, and He is the All-Hearing, the All-Knowing.*

From the above data, it is known that the cataphoric relationship is indicated by the use of pronoun they referring to These who will prosper in (50), We to Allah in (51) and He to the All-Hearing, the All -Knowing in (52).

## F. Conclusion

Based on data analysis, the researcher can make conclusions as follows.

1. Co-reference types in the Quran include repetition, replacement, substitution and deletion. Substitution places the highest rank of occurrence with 62 data (50.81%), then consecutively deletion with 30 data (24.59%), the replacement with 22 (18.03%), and the repetition with 8 data (6.55%).
2. Co-referential devices found in the Quran are: repetition of words, phrases; replacement of word by word, phrase by phrase, word by phrase, phrase by word, and clauses by word. Substitution is marked with pronouns It, Them, they, we, he, you, him, I, me, we, her, thou, you, ye, this, that and those.
3. The relationship types of co-referential devices in the Quran are anaphoric and cataphoric. There are 108 of 122 research data or 88.52% categorized as anaphoric. Meanwhile the rest of the data, four of 122 data or 11,47% categorized as cataphoric.

## Suggestion

Things that need to be studied further in the future studies, especially related to the English interpretation of Quran are focusing on word class co-reference, displacement of word class in lexical replacement, and syntactic function of the elements which are co-referential.

## References

- Ali, Abdullah Yusuf. (1980). *The Holy Qur'an: Text, Translations and Commentary*. Lahore: Ashraf Printing Press
- Cook, Gay. (2007). *Discourse*. London: Oxford University Press
- Brown, Gillian and Yule, George. (2003). *Discourse Analysis*. New York: Cambridge University Press
- Djajasudarma, T.F. (2000). *Metode Linguistik: Ancangan Metode Penelitian dan Kajian*. Bandung: Eresco
- Givon, Talmy. (2000). "Definiteness and Referentiality". in *Universals of Language*. J. H. Greenbergs (ed). Standford: Standford UP
- Halliday, M.A.K & R. Hassan. (2005). *Language, Context and Text*. Victoria: Deakin University
- Kridalaksana, H. (2011). *Kelas Kata dalam Bahasa Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia
- Lyons, John. (2006). *Semantics 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moeliono, A. et al. (2008). *Tata Bahasa Baku Indonesia*. Jakarta: Depdikbud

- Quirk, R. et al. (1998). *A Comprehensive Grammar of the English Language*. London: Longman
- Saeed, J.H. (2009). *Semantics*. Massachusetts : Blackwell Publishers
- Sherif, M.A. (1994). *Searching the Solace: A Biography of Abdullah Yusuf Ali, Interpreter of the Qur'an*. Kuala Lumpur: Book Center Trust.
- Tarigan, H.G. (2006). *Pengajaran Wacana*. Bandung: Angkasa
- Sukidin dan Mundir. (2005). *Metode Penelitian*. Jakarta: Insan Cendekia

## DIGITAL HERMENEUTICS: THE QUR'AN IN INDONESIAN'S FACEBOOK

Fadhli Lukman

Orientalisches Seminar Albert-Ludwigs-Universität Freiburg Platz der  
Universität 3 (Room 3132) D-79085, Freiburg  
fadhli.lukman@orient.uni-freiburg.de/fadhliukman@yahoo.com

**Abstract:** *The advance technology of the internet and the social media are now a part of contemporary Muslims' life style, while the Qur'an and its translation subsequently are becoming a common phenomenon in social media. The phenomena of the Qur'an in the social media in this paper will not be studied as the social and liturgical practices, but as a study of exegesis. Within that perspective, the inquiry addresses two points: various ways people use Qur'an related material in their Facebook accounts and the effect produced. The paper suggests that digital hermeneutics inherits the idea of historical awareness of modernist since Muhammad Abdub but reduces its aim to achieve a holistic meaning of the Qur'an. Inspired from the interpretive classification of Abdullah Saeed (textualist, semi-textualist, and contextualist), the paper argues that the digital hermeneutics forms a new way of textualist which relies not on the Qur'an itself but on the translation. The digital hermeneutics also marks the democratization of participation on commentaries and reveals the rise of semantic function of the Qur'an, that people hermeneutically equalize translation to the Qur'an.*

**Keywords:** Qur'an, Translation, Commentary, Facebook, Digital Hermeneutics

### A. Introduction

The integration of the Qur'an with technology is axioms within its history. The Qur'an is written, compiled, codified, published, recorded either in audio or video, and finally nowadays is uploaded and freely accessed through internet. It is fair enough to say that the Qur'an has always been taken a step forward with every improvement of the technology. On the other hand, the Qur'an also forms the way Muslim live. Both the Qur'an and Muslims has the reciprocal relation. Every step of the development of the Qur'an influences the way Muslims live. Brett Wilson (2014) reveals that Qur'an printing put it into transition from the exclusive book to the ubiquitous one as well as created new intellectuals in the pre-modern Turkish history. Audio and video tapings change the pedagogy of the Qur'an as Abu Zayd (2006) says, "there is no need to

attend the sessions of an expert shaykh or qāri' in order to learn tajwīd", and "qur'anic recitation may be experienced through listening to a tape or compact disk". An ethnographical research by Anna M. Gade (2004) reveals that through call-in radio broadcasts, Muslims can express their piety as well as enjoy pedagogy about recitation of the Qur'an in beautiful melody.

This paper talks about the phenomenon in which the Qur'an is put in the social media technology along with the effect it makes to the Qur'an. With reasons to be mentioned below, social media here is limited to Facebook. I argue that social media has taken the Qur'an and its exegesis into a new distinctive fashion; it marks the rise of semantical function of the Qur'an, the democratization of participation in commentary that everyone either man or woman can express their own understanding of the Qur'an, and the new way of textualist readings relying their understandings on the translation.

The relevancies of this enquiry are: firstly, the interactions of Muslim with the Qur'an are mostly studied within anthropology or ethnology, such as Anna M. Gade (2004), Anne K. Rasmussen (2010), William Graham (2001), Ahmad Rafiq (2014), to mention some. The same happen with regard to Muslims interaction to the Qur'an in social media. To my knowledge, Martin Slama, a researcher in Institute for Social Anthropology in Austrian Academy of Sciences is doing his research related to Qur'an in social media and yet to publish it in January next year. While anthropology is one of the approaches in studying this phenomena, an exegesis approach is another relevant way because the basic interaction of Muslims with the Qur'an in social media is mostly hermeneutical. They deliver their understanding about some part of the Qur'an and relate it to their own experiences.

On the other hand, studies on hermeneutical works of the Qur'an so far have not yet taken the phenomena of social media and the Qur'an into account. What interest most scholars in this field are to study theoretical and methodological problems in interpreting the Qur'an in contemporary period or to examine some commentators; examples of both are vast, and it is going without saying. It is also worth mentioning, there are studies dealing with popular literatures such as Howard Federspiel, Islah Gusmian (2013), and M. Nurdin Zuhri (2014). While these studies work mostly in published commentaries, the social media proposes a different medium for the Qur'an commentaries. There is the tendency that the current inquiries on exegesis boundaries will leave aside lay commentary because it based on the generic term of *fassara* (to explain) which implies to the unlimited material (Pink & Görke, 2014). In this paper, I argue that the Qur'an, its translation and interpretation, have been the common phenomena in Muslims' social media accounts nowadays, for which it needs a scholarly attention.

My approach on the matter is addressing two points. Firstly, how are the various ways of people using social media with the Qur'an, its translation, and commentary involved? Through this first point, I describe the various forms of people in their social media with regard to the Qur'an and its translation based on the possible classification. The outcome is the forms of digital hermeneutics. The second question will be what does that mean to contemporary Qur'an and exegesis. Through this question, the paper takes those forms to see the current form of the Qur'an commentaries.

## **B. Source and Method**

Sahiron Syamsuddin (2009) explains that hermeneutics has four levels of meaning. The meaning used in this paper is hermeneutics as "activity" (hermeneuse), a similar meaning to *fassara* to some extent. Therefore, digital hermeneutics is a hermeneutical activity done by people in digital life. This paper assumes that what people write in their social media is what they are doing; social media is an activity. That is because what people is doing in social media is the transformation of what they are doing in real life. They write threads as they talk, people appreciate it with likes, and they have interaction with comments. We are now witnessing that people use their social media for various contents and topics, and Qur'an related material is not an exception. As much as Muslims live with the Qur'an, they are now live with social media as well. Unsurprisingly both, social media and the Qur'an are now integrated.

This paper only deals with the Qur'an and its translation in Indonesian social media. As far as social media is concerned, the Qur'anic exegesis in its broadest meanings will also be considered here; that is any hermeneutical reception to Qur'anic verses. Even though defining the boundaries of exegesis is challenging (Pink & Görke, 2014), the existence of hermeneutical reception in social media is worth considering. This study will take reflections, captions, or commentaries social media users write down in their accounts in which the Qur'an and/or its translations are concerned. By Qur'an and its translation, I limit them to those which are in textual form. This includes original threads written by Facebook users, what they quote or share, and the pictures with textual Qur'an and translation materials. Accordingly, this study will exclude all audio and video Fb postings. If a particular user posts or shares an audio or video containing Qur'an and translation materials, I will only take his/her textual caption related to what he/she posts. The social media referred here, as the paper is a preliminary inquiry for researching Qur'an-related-material in social media and as the consequences of the material limitation only to textual form, I limit it to Facebook. The reason for this preference is because Facebook gives more space for people to elaborate their thought in textual form. While other social media platforms may have different basic features, such as Instagram with pictures, twitter with the very short

texts, YouTube with video's, etc. Another important limitation applies here is that I only look at the personal Facebook accounts. It excludes impersonal accounts such as official Facebook pages/accounts of certain mass organizations, online medias, communities, or other public pages. One issue rising here is how to judge whether one particular account uses a true identity or not. For that matter, I only look at the accounts with a relatively complete basic information about its users and has no indication of a fake identity such as the 'to-be-sold' account. It is also worth clarifying that I can only access accounts of my friends and other non-friends' accounts which is opened for public readers.

I screen-captured all threads containing Qur'an or/and its translation I randomly found. Afterwards, I analyzed text features and figured out its distinctions. Then I made a classification for the sake of description and analysis. The classification is based on three aspects. Firstly, it bases on who post the threads. Those referred to this classification are (1) Popular figures with religious education background and (2) lay Muslims; common people. The second classification bases on the way the threads were written. This includes (1) 'original threads' which means that he/she quotes the Qur'anic text and/or its translation, writes and posts his/her own personal impression, reflection, or interpretation, and/or (2) shares and comments of threads written by other users. The third classification relates to their hermeneutical form. The form would be one or more out of five possibilities: (1) Qur'anic text, (2) its translation, (3) interpretation, (4) Qur'anic text along with one or both translation and interpretation, and (5) translation along with interpretation.

### **C. Translation, Tarjamah, Tafsīr**

C.J. Catford (1965) defines translation as 'the replacement of textual material in one language (source language) by equivalent textual material in another language (target language)'. In a relatively the same sense, Eugene A. Nida and Charles R. Taber (1982) define translation as 'reproducing in the receptor language the closest natural equivalent of the source-language message, first in terms of meaning and secondly in terms of style'. Both definition emphasize equivalence as an important feature of translation. Another important feature, particularly for this study, is Catford's definition which regards the translation as the act of replacement. In this sense, equivalence does not only imply to a consideration that a translated text is an 'other edition' of the text in different language, but as the edition which is as meaningful as the original, because of which it could be the replacement.

The most common understood Arabic term for translation in English is tarjamah. In fact, tarjamah has broader meanings. It, first of all, means *naql al-kalām min lughatin ilā ukhrā* (transferring particular text from a language to different language). However, it also has the meaning



of interpreting, writing a biography, and explaining (Ali & Muhdlor, p. 456) (al-Manzur, pp. 78-79). Tarjamah, then, has inter-related meaning to other terms in Arabic: *sharāḥa* (to explain) and *fassara* (to interpret). These inter-relation concepts raise problem in 'Ulūm al-Qur'ān (the science of the Qur'an). First of all, because tafsīr has its own concept. Secondly, 'Ulūm al-Qur'ān has a particular dogmatic concept, namely inimitability of the Qur'an (I'jāz al-Qur'ān); one of the derivation of this concept is untranslatability of the Qur'an. Historical fact makes it more complicated; despite there is such untranslatability concern, the Qur'an has been translated throughout the history of the Qur'an.

Muslim's biggest concern about translation is the replacement feature. It is only a minority of jurists who allow Muslims to read translated Quran in their prayer. While the vast majority of them consider the translation will never be equal to the Qur'an, and therefore the feature of replacement is not applied here. In its contemporary debate, Rashid Riḍa, insists that a translation is just the manifestation of a translator's understanding about the Qur'an, not the Qur'an itself (Ichwan, 2001). Riḍa's theory is not a peculiar one, as it has also been said by many scholars. Manna' Khalīl al-Qaṭṭān (1973), Abd al-'Azīm al-Zarqānī (1996), and Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī (2004), all are Aẓhar's scholars, have a relatively same theory about Qur'an translation. It is from this theory that we can see the inter-relatedness of tarjamah (translation) and tafsīr (interpretation). In fact, after analyzing the potentiality of translation of committing mistakes, al-Qaṭṭān suggest to translate the interpretation (tafsīr) instead of the Qur'an itself.

#### **D. Qur'an and Its Translation in Facebook: Who and How**

The aim of this chapter is to describe the various ways people use their Facebook account with the Qur'an, its interpretation, or commentary involved. I use the aforementioned classification, and represent the examples of the classification. I will begin with an overview on Qur'an materials used in popular figures' Facebook accounts and followed by lay Muslims. What obvious is that not many Qur'anic commentary authors uses their Facebook, if they have any, to publish their commentaries on the Qur'an. Quraish Shihab, for example, as one of the leading and most popular living Qur'anic commentator in Indonesia, indeed has a Facebook or a Fan Page account, but these accounts does not directly write about the Qur'an. For this reason, my selection will introduce the other popular names; each of them represents a distinctive attitude in taking the Qur'an, translation, and commentary into their Facebook accounts. They are Salman Harun, Buya Gusrizal Gazahar, and Irena Handono. While for general lay Muslims, I present various examples from numbers Facebook users with different attitudes with regard to Qur'an materials in social media.

Salman Harun is one of the active Facebook users who writes threads in his Facebook with high quantity of Qur'anic contents. He is a professor of Exegesis Studies in Syarif Hidayatullah State Islamic University Jakarta. He regularly writes his commentary of the Qur'an; typically one thread daily. To keep his threads short, he only explains the meaning of one verse per thread and two or more verses when possible. The latest one, up to the time this paper is written, he explains Q.89 (al-Fajr) since June 24<sup>th</sup>, 2016 separated in numbers of threads. He seems really devotes his Facebook account for Qur'anic commentary. Back in August 1<sup>st</sup>, 2009, in his very first threads, he wrote "Saya senang menafsir Al-Qur'an. Lihat Salman Harun Institute Google Blog Spot. Com (sic). Dan saya suka ceramah. Dengar RRI Jakarta Pro 1 frekuensi 91.2 setiap pukul 5.15 pagi. Wasalam." In the beginning, he did it in his web page, namely Salman Harun Institute (Harun, 2009). In this webpage, he has fifty-five articles. Until mid 2013, he used his Facebook to share what he has written in his webpage. He wrote very briefly on the chosen topic and suggested to refer directly to his webpage. His attention to webpage has shifted to Facebook since 2013, that he no longer posts articles in webpage but writes the whole things in his Facebook instead. He only posted two articles in 2013 in the webpage.

Despite he started to use Facebook since August 2009, based on his first thread, Salman Harun was only an active Facebook user after May 2013. He was just a regular Facebook user at that time; he would write about anything besides Qur'an related material. He mostly wrote about proverbs, wise words, or life reflections. It was since June 2013, he appeared to intensify his writings with prophetic traditions and the Qur'an commentaries. His selection of verses seems to be random at some cases and/or as the responses to actual issues at hand. For example, he wrote some examinations of sermons delivered in Jum'ah prayer. In July 2013 he wrote many times about moon-sighting (ru'yat al-hilāl) and the other Ramadhan-related verses. In this case, the compilation of his threads in this period seems to be the separated into several pieces of a thematic commentary of the Qur'an. In September 2013, with help of his student, he created Fan Page account. He also upgraded his webpage to salmanharun.com. This Fan Page is likely managed by the same person as who operates his webpage. It works similarly with the earlier version of his Facebook account; to share what is new in his webpage. As his previous webpage, this new one is necessarily better yet not intensively updates its contents.

The second user to present here is Buya Gusrizal Gazahar. He is the renowned ulama and the chief of Indonesian Ulama Council (Majelis Ulama Indonesia/MUI) of Sumatera Barat. The term of 'Buya' is used to refer to an ulama, similar to Buya Hamka (the author of Tafsīr al-Azhar and the first chief of MUI) or Buya Syafi'i Ma'arif (the leading figure of

Muhammadiyah). He is an active preacher all around Sumatera Barat in daily basis. He built a surau in which he is the Imam and the teacher. With his surau, he campaigns for Gerakan Ulama Baliak Basurau (the ulama back to surau movement). It is the movement to reproduce the reformation of Islamic education in West Sumatera before the Paderi movement (XIX century), when a certain ulama was based on one particular surau. He is an active Facebook user as he regularly writes things, answers the comments, also shares some links captioned with his own thoughts. As he is an ulama, it is well understood that he often quotes, translates, and interprets the Qur'an in his daily activity and in his Facebook account. He shares the audios of his sermons. He also writes his religious thoughts and advises. He quotes the Qur'an, its translation, and gives some explanation for his followers. The topics mostly are about his concerns about people's socio-religious life. He is also responsive to many actual issues.

The third figure selected here is Irena Handono. She was formerly a pastor who converted to Islam and now is a muballighah (woman preacher) and devotes herself to be the guide for the newly convert people. Her conversion was a big controversy and the story was spread widely in internet and is still republished until recently (Ningrum, 2016). She founded a pesantren and preaches regularly in several mosques. She is also an active Facebook user. She posts things on daily basis. As a preacher, she gives religious advice completed the Qur'an and prophetic traditions involved. As a convert, she concerns much about inter-religious issues, particularly between Islam and Christianity. Her approach is an apologetic one. She is also responsive to much discussed discourse in Indonesia such as terrorism, woman and Islam, political Islam, etc.

Her conversion story reveals that she learned Islam through Qur'an translation. She admitted that she did not even know from which direction the Qur'an is supposed to be read, left or right. Based on her experience, on her thread in July 9th, 2016, she wrote her opinion about how Muslim can learn from the Qur'an. As the first ever command revealed to Muhammad is to read (iqra'), the way to regain life under the light of Islam is then by reading the Qur'an. She suggests Muslim to read the Qur'an through three steps. The first step is to recite the Qur'an. This necessarily refers to the act of reciting the Qur'an as the expression of piety and devotion. The next step is to read its translation. It is interesting that she limits it to Qur'an translation (artinya), not explanation or commentary (tafsirnya). Her final step is to practice the Qur'an in daily experiences. In this particular thread, she expresses her concern about how people only recite the Qur'an without further trying to understand its translation and to experience it in life.

Our three figures have no other way except following the way Facebook works; write what is on their mind. They are the active and free

actors here. Mostly they write what they are thinking and integrate it with the Qur'an translation with or without its actual text. When they write about some social and political issues, they relate it to the Qur'an. Often times, particularly for Irena Handono, that she only writes translation of the Qur'an without any explanation. Their threads will get likes, shares, and comments. Facebook comment feature generates interaction. In this case, people are keen enough to be involved in the interaction. Many say thanks as they feel thankful for the valuable advices or religious reminders given, the others express their approval, or just ask permission to share the threads. Some others ask question, and generally our three figures reply it. The answer might appear in the reply following the comments, or in a new specific thread if they feel the question is relevant for broader readers.

In its hermeneutical form, the three accounts highlight two common types of how Muslims use their social media with regards to the Qur'an or its translation. Irene Handono provides the translation of the Qur'an without its Arabic text. Following her Facebook posts, it is evident that this is her typical way to interact with the Qur'an in social media. She does not indicate which translation she quotes. In many cases, she likely uses *Al-Quran dan Terjemahnya* of Kementrian Agama. In some cases, her translations are not identical to *Al-Quran dan Terjemahnya* with minor differences. Like in picture one, she seems to quote translation of Q7.178 from *Al-Quran dan Terjemahnya* of Kemenag, however the original translation does not have the brackets “(dalam semua kebaikan dunia dan akhirat)” which she writes. I do not know where she refers to for the text in brackets as well as I have little information about her mastery in Arabic.

Unlike the particular example illustrated in picture one, Irena Handono does quote a Qur'an translation along with her own interpretation. They are the very brief commentaries. In her commentaries, she does not provide an analysis of particular words in the chosen verse. Nor does she quote to authoritative commentators (*mufasssirūn*) in Islamic scholarship traditions. It seems that she is comfortable to independently gives her own opinion about the verse. Picture two shows how she advises people to come to the guidance of Allah and leave behind the belief of trinity. Here we see her concern about an inter-religious case determines her choices of verses to be quoted and commented.

Unlike Irena Handono, our two other figures write the Arabic text of the Qur'an along with its translation. Buya Gusrizal Gazahar, with his intellectual authority and mastery in Arabic, should have translated the verses by himself; somehow surprisingly he has not. Although he does not indicate it, the similarities between the translation written in his Facebook account and *Al-Quran dan Terjemahnya* of Ministry of Religions reveals

this fact. He consistently writes down the Arabic verse followed by its translation. On the other hand, Salman Harun experienced the evolution in the way he quotes the Qur'an. At the early days of his digital activity, he wrote down his message and indicated the number of surahs and verses to inform that what he wrote was inspired by a particular verse of the Qur'an. Here he did not write neither the actual Arabic text of the Qur'an nor its translation. At some point, he then wrote its translation. He seems personally translate the Qur'an verses as it does not resemble any translation available in Indonesia. There is a thread where he asked his friends how to install the Arabic typescript, and further typed the Arabic text of the Qur'an.

As social media is used freely by public, it is not just popular figures or intellectuals who use Facebook with the Qur'anic contents in their posts. When it comes to lay Muslims, their digital activities with regard to the Qur'an are even more interesting. The common forms of how people interact with the Qur'an and its translation in social media are sharing, liking, and commenting. The most shared, liked, and commented threads usually come from public figures. Irena Handono's account, for example, typically get more than one thousand likes. Buya Gusrizal Gazahar's account might not get as many likes as Irena Handono's, but he has the actual interactions with his audiences; some random accounts ask him a question and he responses it. Different from Irena Handono and Buya Gusrizal Gazahar, Salman Harun does not have as much interaction as the previous figures. His likes, shares, and comments are by far below both accounts.

As much as people are keen to like, share, or comment on public figure's post, they also give their own original commentary. Picture five is an example of how one random account post a picture of a Qur'anic verse and its translation along with her reflection on it. We do not have a clue about anything else other than what is written in her thread; no indication of the context or why she chooses this verse as it might be personal. Picture six and seven show two users explicitly write down their motive of quoting a Qur'anic verse in their Facebook account. They are it quite clear that he does it with particular purposes, that is to response to the actual discourses everybody is talking about. They believe that, quoting the Qur'an and its translation can give provisions to people on how to deal with the social and political problem.

One particular account represents the interesting phenomenon; the Qur'an translation is used for self-branding. It is the account of a person who is in the middle of preaching TV competition, namely Akademi Sahur Indonesia. He is one step away from being nominated for the national level which will be held in Ramadhan in 2016. The way the competition works is similar to The Voice or Indonesian Idol; the winner will finally be selected by people, measured by their votes through sms votes. It is a

common feature in this kind of competition, that participants attempt to persuade as many supporters as possible through social media campaigns. As this is a competition of so-called mastery in preaching in which people's perception of participants' knowledge on Islam and on the Qur'an is the most important matter, they will represent themselves as knowledgeable through their social media content filled with Islamic or Qur'anic-related materials.

I would suggest these phenomena as the new forms of popularising commentary in term of the exegesis form and edification commentary in term of the aim of exegesis. Johanna Pink identifies popularising commentaries as the published commentaries in mass-media, from which the exegesis gains its journalistic form. The characteristics of this exegesis according to Pink is that they are intended to give a direct impression for a broader readership. "They are", Pink (2010) says, "closer to a sermon than to a detailed explanation of the meaning of particular aya. Pink's description perfectly matches to our three figures above. They chose a popular medium to deliver their explanation of the Qur'an; the novelty is that now it takes a more popular medium than mass media. To do so, they provide commentaries in the simples and straightest forward language, without employing a sophisticated analysis on particular words or verses in order to make public understand the message.

Description on their methods will provide another argument to classify them into the popularising commentary. Attention will be directed to their verse selection which are necessarily random. Their commentaries do not match to one of four classification presented by Abd al-Ḥayy al-Farmawī; *tafsīr taḥlīlī* (musalsal), *mawḍū'ī*, *muqāran*, or *ijmālī*. What they do is seeing what happens in the real life, assess it, search in the Qur'an the relevant verses, and post it on their Facebook accounts. For that matter, we could see them quoting some verses from different surah in one single thread. The hermeneutical direction is therefore coming from reality to the text; termed as "subjective paradigm" by Islah Gusmian (2013). This method marks the continuation of the modern paradigm of Qur'anic commentary in which the interpreters emphasize the relevance of the interpretation and the needs of Muslims' life. Here we are seeing the consistent influence of Muhammad Abduh who criticizes some of the approaches of traditional *tafsīr* which mostly are based on philological exercises which distances Muslim from God's guidance (Saeed, 2005).

There is an exception. Buya Gusrizal Gazahar, on some occasions gives his commentary in a relatively more structured method. He picks one surah, or some part of it, and gives his explanation. In one of his posts, he explains six verses of al-Muṭaffifīn; 1,2,3,7,8,9. Even though this might be the classical way to interpret the Qur'an, there is the clear indication that he does it with a subjective paradigm; he sees the social

problem in reality, choses al-Muṭaffifin, and gives his explanation. While Salman Harun experiences an evolution in his methods. He was just like Irena Handono and Buya Gusrizal Gazahar in his early digital activity. In 2014, he spent more than 4 months to write a full commentary of surah Yūsuf in 53 separated threads, from the end of February to early July. This is the first time he posted threads where he wrote explanations on a full surah of the Qur'an in sequential framework. Apart from this, what he did until April 2015 was more or less providing wise words or life advices with the Qur'anic materials involved; not giving the explanation to the meaning of the Qur'an nor the endeavor to analyze the meaning of certain verses. In April 2015, he repeated what he did to surah Yusuf; giving commentaries to a full verse of the Qur'an in the separated threads. Even though he begins with al-Ikhlāṣ, it is apparent that he intends to begin explaining the Qur'an in his Facebook from the last surah. It was obvious that from then on, his verses choices shifted from random and/or relevant verses to actual issues, to musalsal tafsīr in a reverse direction. He is consistent with this method; unlike in 2014, in Ramadhan 2015 he did not chose Ramadhan-related verses in his explanatory posts.

The edification commentary is a commentary where an author provides his/her reflection on the verse instead of elaborating the scholarly analysis on the meaning of the verse. Classical commentary is used to be the later; the authors could explain the meaning of a particular word or verse in lengthy manner. They operate some common steps found in qawā' id al-tafsīr or ulūm al-Qur'ān in their commentary activities. It is very common that they provide several possible ways to understand the meaning of each verses without being bothered to judge or indicate which of those are the preferable. However, in some later generation commentaries, such as al-Sha'arawi and Hamka as listed by Pink (2010), the authors reflect on a particular interpretation. Our three figures just do so. They do not explain the sophisticated analysis and discussions on terminologies or phrases, instead they directly arrive with reflections and religious advices in their exegesis threads. They rarely indicate their references as well. Buya Gusrizal Gazahar and Salman Harun indicate their references sometimes. In one of their posts, for examples, Buya Gusrizal Gazahar refers to al-Qurṭubī while Salman Harun to Ibn Katsir. On the other hand, I do not find such a method is employed by Irena Handono.

Their method choices are feasible. As the popularising and edification commentary, digital hermeneutics is arguably the most read commentary in Indonesia. Indonesia is one of the countries with most Facebook users in the world. In 2013, Ministry of Communication and Information (Kominfo) released a statistic that internet users in Indonesia are 63 millions people, and 95% of them use it for social media (Kominfo,

2013). At the same time, Indonesia is ironically one of the country with the lowest reading rates. An article in *The Jakarta Post* quotes a recent study conducted by John Miller, president of Central Connecticut State University in New Britain, placing Indonesia as the second-lowest rank out of 61 measurable countries despite the lower illiteracy rates (Ribka, 2016). The comparison between these two statistics implies that Indonesians use their literacy proficiency for social media activities. As far as the Qur'an commentary is concerned, it leads to an assumption that Indonesians do not read the published commentaries from famous authors like Quraish Shihab or Hamka, instead they read it in their social media. The great number of appreciations (likes, shares, or comments) given to either Irena Handono, Buya Gusrizal Gazahar, and Salman Harun, justify this conclusion.

### **E. The Rise of Semantic Function**

Inquiries about the distinctive character of contemporary exegesis take two elements of novelty: its contents as well as methods (Wielandt, 2006). Abdullah Saeed traces it back to the criticism and the awareness to re-asses the tradition of Shah Wali Allah of India (d. 1762), Sayyid Ahmad Khan (d. 1898), and Muhammad Abduh (d. 1905), as they bridge the gap between reality and the Qur'an commentary, while Abduh dismisses the emphasis on philological and rhetorical features of the Qur'an. The answer comes not only in the practical commentary such as Abduh and Riḍā's *al-Manār*, but also in theoretical discussions about the new feasible methods of interpretation of the Qur'an. With the rising awareness of the historical context, the aim of the modern exegesis is to answer the political and social needs through the holistic meaning of the Qur'an. Amin al-Khuli (d. 1966) develops a thematic approach emphasizing the relation between the text and its historical context as well as the relation of one part of the Qur'an to the other part. Some prominent names such as 'Aisyah Abd al-Rahman bint al-Syati' (d. 1998), Abd al-Hayy al-Farmawi, Muhammad al-Ghazali (d. 1996), Sayyid Qutb (d. 1966), and Muhammad Husayn al-Tabataba'i adopt or are influenced by Amin al-Khuli's method. While Fazlur Rahman (d. 1988) emphasizes the importance of relation between the text and its historical context and the contemporary context where the text is now being read (Saeed, 2005, pp. 3-4). It is than fair enough to say that this approach is the antitheses of *musalsal tafsīr* or *tafsīr tahlili*. The author in *musalsal tafsīr* has an interest to explain the meaning of the text. They opened the *muṣḥaf*, see the text, then analyze and explain the meaning of the text. There is only a shallow awareness about its socio-historical context. That is why they always do it following the canonical order of the text, from the first page to the last. A different way applies to the modern thematic approach. As the aim of this approach



is to seek the answer for political and social questions from the text, the authors come in to the text after seeing what happens in reality.

Digital hermeneutics works under the influence of modern exegesis in a way, but it also reduces an important aspect of it at the same time. Our three figures as well as samples from lay people show their aim of quoting the text or translation and writing commentary on their Facebook account, that is to provide religious answer to real life problems. They face the problems and contested discourses such as issues on non-Muslim leader for majority Muslims community, LGBT, interreligious or inter-madhab problems, or moral crisis as manifested in the high number of crimes and robbery, etc. They are aware that the Qur'an have verses relevant to these issues either directly or indirectly, and therefore it can provide the Islamic problem-solving through their Facebook accounts. They pick those verse, copy, and give a straight and simple explanation about the verse as well how it works to solve the problem. Even though they have the same awareness with Syah Wali Allah (d. 1762), Sayyid Ahmad Khan (d. 1898), and Muhammad Abduh (d. 1905) that an exegesis has to answer the social problems, they fail to seek and to provide a holistic meaning of the Qur'an. This is because they do not employ the thematic method of interpretation which is one important element in modern exegesis. Their commentary is then shallow and reactive. While Salman Harun is an exception, as he is doing a reversed musalsal commentary. His commentaries do not match to the modern commentary, whether in its aim to bridge the reality and commentary or to gain a holistic meaning of the Qur'an on a particular topic. What he does is a representation of the classical tafsir in a popular and modern medium.

Irena Handono is not the only female Facebook users who often interact with the Qur'an and/or its translation in their accounts. Our examples from lay Muslims are consisted of both men and women. The existence of, and appreciation for, Irena Handono marks the equality of participation on Qur'an commentary for woman. Qur'an commentaries have been dominated by men in Islamic intellectual history. This fact applies not only for the classical commentaries, but also to the contemporaries; it is a coincident that all commentators Johanna Pink (2010) has in her article about contemporary exegesis in Arab world, Turkey, and Indonesia are men. In Indonesia alone, works reviewing literatures related to the Qur'an only mention men authors. Howard Federspiel studies sixty books from the beginning of twentieth century up to 1987; all are written by men (Syafuruddin, 1995). While Federspiel's work does not deal specifically to commentaries books, Islah Gusmian (2013) does something similar with this particularity for literatures between 1960-1990, while M. Nurdin Zuhdi (2014) does the same study for the next two decades, 1990-2010, and the authors reviewed are all men

except one; Islah Gusmian put one dissertation about the Qur'an written by woman author. This history does not seem to burden the existence of Irena Handono in the digital hermeneutics. Compared to the above figures, she even gets the most appreciation with likes, comments, and shares. This might be because she delivers the straightest message among the three figures or because she often deals with sensitive interreligious polemics in the context of Indonesia. Somehow, her being a woman and explain the Qur'an does not seem to bother her audiences.

While our three figures reflect the popularising and edification commentary in digital world, the examples from lay Muslims represent the democratization of exegesis. Our three figures have an awareness of holding a responsibility as ulama/ teachers of the ummah. As today more people read commentaries in social media instead of coming to mosques or reading the published commentary, many ulamas deliver their religious advices in social media to educate the mass. They write on their Facebook and give explanations based on their interpretations. Their audience like, share, and give comment on it. Accordingly, this is the kind of exegesis people recognize. With a minimum knowledge on Arabic as well as Islamic intellectual history particularly on exegesis and *Ulūm al-Qur'ān*, digital hermeneutics might be one of few examples of commentaries people know. Assuming that exegesis practice is simply quoting the Qur'an translation, with or without its Arabic text, and giving straight and simple reflection, people enjoy their freedom to write down their own opinion. Even without recognizing which Arabic words are translated into Indonesian, they are keen to give their own reflection to the Qur'an. Here we see a shift from the elite commentaries to the lay one; so ubiquitous that people also use it for their personal interest. Social media brings *tafsīr* to the democratization of participation, whether from a renowned ulama to some random social media users.

As much as digital hermeneutics is so popular today, it marks a shift in the authority of who produce the Qur'an commentary. In early twentieth century period, Federspiel proves his hypothesis that Indonesian Qur'anic literatures were well-known in Southeast Asia because the authors are the well educated person in Islamic disciplines (Syafuddin, 1995). The different character between written literatures and social media in which digital commentary is written is the determining point in this shift. Unlike posting threads in social media, writing books needs long procedures and a high commitment. It passes some steps from preparing sources and draft, writing, editing, and publishing the text. While writing a book is usually intended to establish authors' academic reputation, posting a status in social media has no such burden. Notwithstanding this significant difference, what the authors of Qur'anic literatures and social media users with regard to the Qur'an is the same: writing the text along with its translation and giving commentaries.

People's confidence to write down their own reflection and understanding about the Qur'an in their social media might have to do with the high numbers of Qur'an translation in Indonesia. Peter G. Riddell (2009) says that there has been an enthusiasm to translate the Qur'an into Bahasa Indonesia since the early twentieth century, pioneered by several figures such as H.O.S. Tjokroaminoto, Ahmad Hasan, Mahmud Yunus, Hamidy and Fakhruddin, and even the government represented by Ministry of Religious Affairs with its *Al-Quran dan Terjemahannya*. The latest might be the most important one as it is the official national translation of the Qur'an, is consistently republished and distributed by the state (Ichwan, 2009). The official translation is also published by various private publishing houses in various models (Akbar, 2011), and is also transferred to several smartphones applications so much so the Ministry of Religious Affairs has an interest to create their official application (Islam, 2016).

The need for Qur'an translation has long been existed. It is said that Kartini once protested his teacher that it is impossible for her to understand the Qur'an without its translation. In early 1920s, Najib Burhani (2015) says that the idea of translating the Qur'an into Malay-Indonesian language has its colonialism context; H.O.S Tjokroaminoto 'seemed to believe that translation could be used effectively to help Dutch-educated Muslims regain their confidence in Islam after it has been drained away in their school'. While in the first edition of *Al-Qur'ān dan Terjemahnja* (1965), Soekarno writes in his preface that the translation would be very useful for Muslims to understand the content of the Qur'an, while in the cover of *Tafsir Qur'an Karim Bahasa Indonesia* of Mahmud Yunus, it is written a sentence implying that there was a high demand of Qur'an translation in his era (Yunus, 1957). The need for the Qur'an translation is the need for its semantical function. It is obvious that the demand has been there for decades, yet it is recently expressed intensively through social media.

Digital hermeneutics is then could be considered as an indicator that the project of Qur'anic translation in Indonesia is successful. The intensity of Muslims interactions with the Qur'an in their social media accounts reflects their enthusiasm as non-Arabic speakers to learn the Qur'an from its translation. They even rely their understanding of the Qur'an on its translation as seen in the way they judge and discuss the Qur'an in social media. Aside from our three main figures, some intellectuals provide a scholarly analysis on certain verses of the Qur'an. Nadirsyah Hosen, for example, posts a thread questioning a campaign forbidding people from supporting non-Muslim leader in Muslim majority country. The discourse is on the possibility of Basuki Tjahya Purnama or Ahok to continue his governorship in Jakarta, where Q 5: 51 and Q 4: 144 are often quoted. He begins his thread with a translation on the given

verse, but chooses not to translate the word ‘awliyā’ , which he assumes misleading. He quotes Ibn Kathīr who translate the word as the ‘allies’ (Hosen translates it as sekutu) instead of ‘leader’ (pemimpin). As it is the heated issue, his thread generated responses; pros and contras. In one of his answer to his fellow’s comment, he even adds 10 more commentaries in the polyvalence way; Al-Baiḍāwī, Jalālayn, al-Khāzin, Muqātil ibn Sulaymān, to name some. What interesting is that his scholarly approached is responded by people with their reliance on a translation. Given Nadirsyah Hosen promotes, whether in this particular thread and elsewhere, that the debate within certain verses of the Qur’an are large and rich, beyond a mere translation can represent, people just dismiss Hosen’s argument and base their knowledge on a translation. Here we see a debate between a person with his sophisticated academics resources and people with a translation. Those who use a translation seems confident to understand it literally.

Abdullah Saeed in his *Interpreting the Qur’an* classifies three approaches people read the Qur’an; textualist, semi-textualist, and contextualist. Textualist adopts a literalistic approach to the text, contextualist emphasizes the socio-historical context of the Qur’an and the subsequent interpretations, while semi-textualist essentially follows textualist with the modern idioms (Saeed, 2006). The debate within digital hermeneutics, as the above examples, displays a literalist approach people understand the Qur’an. They rely on the literal meaning and leave aside the context. One of the comment even alleged Nadirsyah Hosen to ‘sell his religion’ to a political order through his interpretation of the Qur’an as he limits the universality of the text with *sabab al-nuzūl*. Somehow, literalist approach in the digital hermeneutics phenomena does not fully resemble to what Abdullah Saeed might mean. In digital hermeneutics, people literally insisted on the translation of the Qur’an instead of the Qur’an itself. They seem to believe that the translation can fully represent the meaning of the Qur’an; that the Qur’an translation is quoted in many places without its Arabic text implies to the same thing.

However, that people quote translations without its Arabic text does not mean that they believe the very translation is the Qur’an itself. The Arabic the Quran plays a role in its liturgical function. Sociologically, it marks the symbolic function of the Qur’an, by which Muslims express their piety and religiosity. They recite it in a beautiful tone and a respectful manner. Its sound is considered sacred; a reciter (qāri’) who can beautifully deliver the Qur’anic verses gains religious and social respects. On the other hand, its translation plays a role in its hermeneutical aspect. In the other words, a translation is by no means the replacement of the Arabic text. The Arabic text remains the sacred and the one recited in prayer and in any other religious rituals. Somehow, within the rise of

semantic function of the Qur'an, though many theologians and theorists deny it, the digital hermeneutics show that hermeneutically people equalizes the translation with the Qur'an.

As hermeneutical activities in social media are intensively done by people in their digital world, the Qur'an commentary is now getting more popular. This also means that there is a rise of semantical function of the Qur'an other than its symbolic and performative function. The semantical aspect of the Qur'an is used to be an exclusive right of the well-educated scholars. On the other hand, lay Muslims has its interaction in symbolic and performative aspect of the Qur'an. They read it every day whether in daily prayer or routine tadarrusan. They are taught to recite the Qur'an with the correct tajwid and further with the beautiful melody (Gade, 2004) (Rasmussen, 2010). In term of its semantical function, it is the ulama who explain it to them. They are taught some popular verses in sermons setting in the mosques or radio/TV broadcasts. Somehow, in social media, people interacts with the semantic aspect of the Qur'an. They can read and copy the translations of the Qur'an, understand, and further give their own reflection or impression. Semantic meaning of the Qur'an is no longer an exclusive authority of ulama.

## **F. Conclusion**

This preliminary inquiry on the digital hermeneutics reveals some interesting points. Digital hermeneutics has the feature of modern exegesis which emphasize the importance of an idea that an exegesis should answer socio-political problems in life. However, it is reactive and fails to seek the holistic meaning of the Qur'an. Digital hermeneutics also marks the democratization of participation in Qur'an commentary both for woman and lay people, so popular that they can use it for personal purposes. Above all, digital hermeneutics indicates the rise of semantic function of the Qur'an for people that they hermeneutically equalize the translation to the Qur'an.

## **Bibliography**

- Akbar, A. (2011). Pencetakan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia. *Suhuf*, 4(2).
- Ali, A., & Muhdlor, A. Z. (n.d.). *Qamus al-'Asriy*. Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum.
- al-Manzur, I. (n.d.). *Lisan al-Arab* (Vol. 12). Beirut: Dar al-Sadir.
- al-Qattān, M. K. (n.d.). *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Maktabah Wahbah.
- al-Zahabi, M. H. (2004). *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Maktabah Mus'ab ibn Umair al-Islamiyyah.

- al-Zaqāni, M. A.-A. (1996). *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār el-Fikr.
- Bobzin, H. (2006). Translation of the Qur'an. In J. D. McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Vol. 5). Leiden: Brill.
- Burhani, A. N. (2015). Sectarian Translation of the Qur'an in Indonesia: The Case of Ahmadiyya. *Al-Jami'ah*, 53.
- Catford, J. C. (1965). *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press.
- Departemen Agama Republik Indonesia. (1965). *Al-Qurān dan Terjemahnya* (Vol. 1). Jakarta: Jamunu.
- Departemen Agama Republik Indonesia. (1978). *Al-Qurān dan Terjemahnya*. Jakarta: PT. Bumi Restu.
- Gade, A. M. (2004). *Perfection Makes Practice*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Graham, W. A. (2001). *Beyond the Written Words*. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Gusman, I. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia* (2nd Edition ed.). Yogyakarta: LKiS.
- Harun, S. (2009, Januari). Salman Harun Institute. Retrieved July 12, 2016, from <http://salmanharun-institute.blogspot.de>
- Ichwan, M. N. (2001). Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis. *The Holy Qur'an in Egypt and Indonesia*. *Archipel*, 62.
- Ichwan, M. N. (2009). Negara Kitab Suci dan Politik Terjemah Resmi Al-Quran di Indonesia. In H. Chambert-Loir, Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Ikhwan, M. (2014). *Fi Tahadda al-Dawlah: al-Tarjamah al-Tafsiriyyah fi Muwājahati al-Khitāb al-Dīni al-Rasmiy li al-Dawlati al-Andunisiy*. (J. Pink, Ed.) *Journal of Qur'anic Studies*, 17.3, 121-157.
- Islam, P. P. (2016, May 14). Pentashihan Al-Qur'an Digital Oleh Kementerian Agama Capai 80 Persen. (Pendis Kementerian Agama Republik Indonesia) Retrieved July 22, 2016, from Pendidikan Islam: Mencetak Generasi Berakhlak Mulia: <http://www.pendidikanislam.id/berita/1520/pentashihan-al-quran-digital-oleh-kementerian-agama-capai-80-persen.html>
- Kominfo, K. (2013, 11 7). Kominfo: Pengguna Internet di Indonesia 63 Juta Orang. Retrieved 6 22, 2016, from Kementerian Komunikasi dan Informatika: [https://kominfo.go.id/index.php/content/detail/3415/Kominfo%3APengguna%20Internet%20di%20Indonesia%2063%20Juta%20Orang/0/berita\\_sakter](https://kominfo.go.id/index.php/content/detail/3415/Kominfo%3APengguna%20Internet%20di%20Indonesia%2063%20Juta%20Orang/0/berita_sakter)
- Lukman, F. (2014, November). The Qur'an as Scripture: New Color of Orientalist' View on the Qur'an. *Suhuf*, 2(7).

- Muta'ali, A. (2014, June). The Repercussion of Grammatical and Cultural Culpability of the Holy Qur'an Translation to Religious Harmony in Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*, 08(1), 59-70.
- Nida, E. A., & Taber, C. R. (1982). *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill.
- Ningrum, D. A. (2016, Jun 22). merdeka.dom. (PT Integra Ventura) Retrieved Jun 28, 2016, from merdeka.com: <http://www.merdeka.com/peristiwa/dari-kuliah-ilmu-perbandingan-agama-biarawati-ini-jadi-mualaf.html>
- Pink, J. (2010). Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'ānic Exegesis: Qur'ānic Commentaries from the Arab World, Turkey, and Indonesia and their Interpretation of Q 5:51. *Die Welt des Islams*, 50, 3-59.
- Pink, J. (2010). Tradition, Authority, and Innovation in Contemporary Sunnī Tafsīr: Towards a Typology of Qur'an Commentaries from the Arab World, Indonesia, and Turkey. *Journal of Qur'anic Studies*, 12, 56-82.
- Pink, J. (2015). 'Literal Meaning' or 'Correct 'aqida?': The Reflection of Theological Controversy in Indonesian Qur'an Translation. (J. Pink, Ed.) *Journal of Qur'anic Studies*, 17.3, 100-120.
- Pink, J., & Görke, A. (2014). Introduction. In J. Pink, & A. Görke (Eds.), *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of Genre*. London: Oxford University Press.
- Rafiq, A. (2014). *The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community*. Dissertation, The Temple University, Religion Department.
- Rasmussen, A. K. (2010). *Women, the Recited Qur'an, and Islamic Music in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Ribka, S. (2016, 3 24). As Illiteracy Rate Lowers, RI Struggles with Reading Habits. Retrieved 7 22, 2016, from TheJakartaPost: <http://www.thejakartapost.com/news/2016/03/24/as-illiteracy-rate-lowers-ri-struggles-with-reading-habits.html>
- Riddell, P. G. (2002). Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay. *Studia Islamika*, 9(2), 1-28.
- Riddell, P. G. (2009). Menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam Bahasa-bahasa di Indonesia. In H. Chambert-Loir, *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Roth, U. (2014, Julio-Diciembre). Juan of Segovia's Translation of the Qur'an. *Al-Qantara*, XXXV.
- Saeed, A. (2005). Introduction: the Qur'an, Interpretation, and the Indonesian Context. In A. S. (et.al), & A. Saeed (Ed.), *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia*. Oxford: Oxford University Press.

- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge.
- Sideeg, A. I. (2015, May). 'Traces of Ideology and the 'Gender-Neutral' Controversy in Translating the Qur'an: A Critical Discourse Analysis of Three Cases. *Arab World English Journal*, 4, 167-181.
- Solihu, A. K. (2015). 'The Earliest Yoruba Translation of the Qur'an: Missionary Engagement with Islam in Yorubaland. (J. Pink, Ed.) *Journal of Qur'anic Studies*, 17. 3.
- Syafruddin, D. (1995). Karakter Literatur Indonesia tentang Al-Qur'ān. *Studia Islamika*, 2(2), 165-195.
- Syamsuddin, S. (2009). *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Taji-Farouki, S. (2015). Introduction. In S. Taji-Farouki (Ed.), *The Qur'an and Its Readers World Wide: Contemporary Commentaries and Translation*. London: Oxford University Press.
- Wielandt, R. (2006). Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary. In J. D. McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Vol. 2, pp. 124-140). Leiden: Brill.
- Wilson, M. B. (2009). The First Translation of the Qur'an in Modern Turkey (1924-38). *International Journal of Middle East Studies*, 41.
- Wilson, M. B. (2014). *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey*. London: Oxford University Press.
- Yunus, M. (1957). *Tafsir Qurān Karim Bahasa Indonesia* (Cetakan ke-7 ed.). Jakarta: Pustaka Mahmudiah.
- Zadeh, T. (2012). *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. New York: Oxford University Press.
- Zayd, N. H. (2006). Qur'ān in Everyday Life. In J. D. McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Vol. 2, pp. 80-97). Leiden: Brill.
- Zuhdi, M. N. (2014). *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kaukaba.



## الأمن الغذائي في ضوء المقاصد الشريعة

Meirison

IAIN Imam Bonjol Padang, Fakultas Ushuluddin

meirison.a@gmail.com

الملخص : رأى المفكرون وخاصة في الغرب في بدايات القرن العشرين أن أعداد الناس تتزايد بالمليارات، تنبأ بعضهم بأن العالم سيعجز عن توفير الغذاء لهذه الأعداد المتزايدة.. وكَم من دولة سلمت مقدراتها وخبراتها لغيرها من الأمم والشعوب من أجل الحصول على رغيف الخبز. فالأمر جد خطير. فالأمن الغذائي: هو قدرة دولة ما على توفير الحاجات الأساسية من الغذاء والماء لأبنائها، وبطريق استقرائي نجد مفهوم الأمن الغذائي في كتاب الله تبارك وتعالى يخبرنا في سورة فصلت : { وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِئَالِيْن } [فصلت : 10]. فأقوات العباد مقدرة، وهي مبثوثة في كل الأرض، وقد اختص الخالق عز وجل كل جزء منها ثروة تكفي ساكنها وتسد احتياجاتهم، إذا ان تحقيق الأمن الغذائي لحد الأدنى من الكفاية أمر واجب ومن البديهي ان من لوازمه هو الاستكفاء الذاتي في تحصيل الغذاء محليا. وأن هذا الأمر متعلق بالضروريات الخمس

الكلمات المفتاحية: الأمن، الغذاء، مقاصد الشريعة

Abstract: Many experts expressed their opinion, especially in the West in the early twentieth century that the number of people growing billions, some predicted that the world will fall short of providing food for these growing numbers, How many state handed over its resources and capabilities of other nations and peoples in order to get a loaf of bread. It is very dangerous. Food security: is the ability of a state to provide the basic needs of food and water for their children,

And by way of inductive, we find the concept of food security in Quran in Surah Fushilat:

وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ { سَوَاءً لِلنَّاسِ لِئَالِيْن } [فصلت : 10]

He set on the (earth), mountains standing firm, high above it, and bestowed blessings on the earth, and measure therein all things to give them nourishment in due proportion, in four Days, in accordance with (the needs of) those who seek (Sustenance).

human food has been provided and spread on Earth. God has provided any element that could meet the needs of the entire population of the earth. thus meet the minimum needs for the population is a matter that must and all its consequences, including realizing food self-sufficiency. And that this is related to the five necessities

Key word: Food, Security, Maqashed al-Syari'ah.

## أ. المقدمة

فها هو كتاب الله تبارك وتعالى يخبرنا في سورة فصلت : { وَجَعَلَ فِيهَا رِوَابِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلشَّائِلِينَ } [فصلت : 10]. فأقوات العباد مقدرة، وهي مبثوثة في كل الأرض، وقد اختص الخالق عز وجل كل جزء منها ثروة تكفي ساكنيها وتسد احتياجاتهم، ولكن الذي يحدث هو أن بعض البشر يجور على البعض، ويبادئه بالعدوان، وإن الطغيان ومجازرة الحد تشيع بين الناس فيظهر بذلك .. ( المتخمون ) .. و( الجائعون )!! ..

قد شكل نقص الغذاء على مر العصور تحدياً للإنسان يدفعه إلى العمل والكدح وابتكار وسائل جديدة من أجل الإفادة من هذه الأقوات المقدرة التي بها الخالق جل وعلا، وكانت النتيجة من نصيب الإنسان وهذا هو الحال اليوم أيضاً .. فسكان الأرض قد بدؤوا بمواجهة تحد جديد، والمقدر أن ينجح الإنسان المعاصر في هذا الامتحان كما نجح فيه سابقه، ولنستمع إلى شهادة عالم كبير هو ( نورمان بورلو ) الذي نال جائزة نوبل لجهوده في دراسة مسألة نقص الغذاء العالمي ... لقد أعلن هذا العالم : ( إن العالم ينتج ما يكفي لإطعام شعوبه بشكل جيد، لكن المشكلة تكمن في التوزيع العادل للإنتاج الغذائي .. )، فالأمر ( إذن ) يتعلق بالتوزيع .. ولعل مشهد المزارعين الأمريكيين والأوروبيين وهم يقذفون بأطنان الزبد إلى البحر – للمحافظة على أسعارها – كما يفعلون في أكثر من موسم وفي أكثر منتج غذائي وزراعي، مقارنة بمشهد الطفل المنتفخ البطن من أمراض الجوع في إفريقيا، ما يلخص القضية كلها.. وتأمل – من أجل المزيد من التأكيد بأن هناك اختلالاً مريعاً في التوزيع وفي التقنية – إلى رقم ( الخمسين مليار دولار ) الذي تنفقه الولايات المتحدة الأمريكية وحدها على أدوية إنقاص الوزن وتقنيات إذابة الشحوم وغيرها .. فهذه الخمسون ملياراً كافية لتوفير الجرارات والمحصات لكل قارة إفريقيا الجائعة التي لا تنقصها الأرض .. ولذلك فقولة الأرض التي تعجز عن إطعام سكانها خرافة ووهم كبير، فالأرض لم تبخل، ولن تبخل، على سكانها بالغذاء الوفير. ويتجلى من استقراء النصوص الشرعي أن: الأمن الغذائي هو المرتبة الثانية من الكليات الخمس الضرورية ألا وهي حفظ النفس بل وله شراكة في الكليات الأخرى كالنسل والمال وتشمل عناية الإسلام بغذاء الإنسان في كافة مراحل حياته وفي مختلف الظروف وكذلك في دعوته للحفاظ على قوة المجتمع وحصانته من خلال التوجيهات والإرشادات التي تحض على الإنتاج بنوعيه ( الحيواني والزراعي ) وتعدد وسائل التوزيع التي تتنوع في مصادرها ومنافذها. لذلك تأتي مسألة ما إذا كان هناك حل آخر غير حق التوزيع واعتماد على استيراد من دول الأجنبية، والتي تعطى من قبل الإسلام في مشاكل الأمن الغذائي التي تواجه العديد من البلدان المسلمين .

## ب. المبحث

صحيح أن التنبؤ بأزمة عالمية في الغذاء قد كذبت، والله سبحانه وتعالى قد بين في كتابه العزيز أنه قدر في هذه الحياة أقواتها قال تعالى: ( وَجَعَلَ فِيهَا رِوَابِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلشَّائِلِينَ ) [فصلت : 10]، فالغذاء موجود وهو بحاجة إلى الإنتاج وإلى التوزيع العادل. والقول إن ازدياد عدد الناس، وقلة الماء، وقلة الأرض الزراعية سبب في موت الناس جوعاً لا أساس له من الصحة، فقد تحدث المجاعة في أماكن قليلة السكان ولا تحدث في مناطق كثيرة السكان، فالصين لا تعاني مشكلة في الغذاء وفيها أكثر من مليار نسمة، ودول أفريقية تعيش على أنهار وهي قليلة العدد ومع ذلك أبناءها يعيشون مجاعة

دائمة\* . فإن علاقة الإنسان بالغذاء وثيقة جداً منذ أن وجد على ظهر هذه البسيطة فالغذاء هو العنصر الذي يقيه على قيد الحياة ويعتبر البحث عنه والحصول عليه كدأ وجهاد ( لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ ) البلد4 ويعتبر توفير الغذاء أو عدمه من الأمور التي تؤثر في النفس الإنسانية فتوفره يحدث أمناً واطمئناً وعدمه يحدث خوفاً وفساداً قال تعالى ( الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ) قريش1 أما بالنسبة للمجتمع فيعتبر الغذاء أحد العناصر الأساسية لبقاء المجتمع وقد ارتبط قديماً باستقراره وثباته وتطوره فقد كان الإنسان يرحل من مكان إلى آخر بحثاً عن المراعي والأراضي الخصبة والأنهار والينابيع وها هو اليوم يحاط الغذاء بالكثير من العناية وجعل تداوله يخضع للعديد من القوانين والأنظمة فعلى صعيد الدولة يعتبر الأمن الغذائي من القضايا الهامة في بناء شخصية الدولة وإستراتيجيتها وأحد الأسباب الأساسية في المحافظة على وحدتها واستقلالها ولقد أولى الإسلام الأمن الغذائي عناية كبيرة فجعله في المرتبة الثانية من الكليات الخمس الضرورية ألا وهي حفظ النفس بل وله شراكة في الكليات الأخرى كالنسل والمال وتشمل عناية الإسلام بغذاء الإنسان في كافة مراحل حياته وفي مختلف الظروف وكذلك في دعوته للحفاظ على قوة المجتمع وحصانته من خلال التوجيهات والإرشادات التي تحض على الإنتاج بنوعيه ( الحيواني والزراعي ) وتعدد وسائل التوزيع التي تتنوع في مصادرها ومنافذها.

ولقد ذكر القرآن كثيراً من الآيات التي تتعرض لمسألة الأمن الغذائي نورد بعض منها: قوله تعالى: (إِلْيَافِ قُرَيْشٍ - إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ - فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ - الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ - (قريش 1-4) .) فهذه السورة تشكل العنوان العريض للأمن الغذائي قال تعالى ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قُرَيْشًا كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمَ اللَّهُ فَأَدَأَ اللَّهُ لِنَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (النحل112)

وبالجملة فقد وردة عملية الإطعام بما تحمله من بذل وعطاء في حوالي مائة موضع بتصريفاته المختلفة دليل على اعتناء الشرع الحنيف بهذه المسألة ويمكن أن نستنتج الكثير من النقاط والقواعد المتعلقة بالأمن الغذائي ودوره وفعالته من خلال الآيات التي توضح الأهمية التي يحتلها الأمن الغذائي من خلال ارتباطه بالقيم والآداب والمبادئ الإسلامية والتي تبرز في العناصر التالية:

1 - **الأمن الغذائي والدين:** فقد كان لوجود الغذاء أو فقدانه تأثيره على بقاء العقيدة أو اختلالها وذلك أنه لا يحرك النفوس ويثير الحواطر ويؤلم المشاعر شيء كالضائقة المالية عند كثير من بني البشر فتحول بينهم وبين الحصول على ضروريات الحياة فضلاً عن كالياتها ولا أزمة أعنف في التأثير على البشرية من قوتهم الضروري ولا عضة أقوى من عضة الجوع والمسغبة وإن توفر الغذاء يعتبر سبباً في إقامة نظام الدين كما أوضح الإمام الغزالي بأن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ونظام الدين يحصل بالمعرفة والعبادة ولا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والأقوات فلا ينظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهات الضرورية\*

\* لهم بن عبد الرشيد محمد أحمد التركي. الأمن الغذائي في ضوء القرآن والسنة. صنعاء. جامعة الإيمان

القرنشاوي، التمويل والتنمية في إطار اقتصاد إسلامي، مجلة الاقتصاد الإسلامي، عدد 154 ص21، نقلا عن سليم، الأمن الغذائي 141 \*

قال تعالى: (الرَّأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالَّذِينَ ( فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ - وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ ) الماعون

3 - 1:

## 2 - توفر الغذاء شرط ضروري للإيمان:

وذلك إذا انشغل الإنسان في البحث عن غذائه فإنه يأخذ حيزاً كبيراً من وقته ويصرف معظم جمده في معركة الحيز فلا يكون لديه متسع للتطلع إلى معرفة الله والعمل للآخرة فإذا ما توفرت للناس الكفاية والأمن اطمأنوا في أنفسهم واتجهوا بالعبادة الخاشعة إلى ربهم وهذا ما فهمه السلف ولذلك حينما رأى سلمان الفارسي رضي الله عنه يحمل على عاتقه طعاماً فقيل له أتفعل هذا وأنت صاحب رسول الله ﷺ فقال: (إِنَّ النَّفْسَ إِذَا أَخْرَزَتْ رِزْقَهَا أَطْلَأَتْ، وَتَفَرَّغَتْ لِلْعِبَادَةِ، وَأَيْسَ مِنْهَا الْوَسْوَاسُ)\*. فتوفر الطعام يشكل مناخ مناسب لأداء العبادة قال تعالى ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْنِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ إبراهيم 37. كذلك توفر الطعام يجنب الإنسان مواطن الانحراف التي تنضي به إلى الكفر أو الفجور تحت ظروف أو ضغوط اقتصادية أو معيشية بمعنى أن الحياة لا تقوم إلا بالغذاء مع الحرية لذلك سأل إبراهيم عليه السلام ربه أن يمنح أهل مكة الأمن لضرورته لحياتهم وسأل ربه أيضاً الأمن الغذائي لهم لضرورته لحياتهم أيضاً قال تعالى: (وَأَذِّقْ إِبْرَاهِيمَ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ - البقرة: 126)

## 3 - الإيمان شرط أساس لتحقيق الأمن الغذائي

قال تعالى (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الثَّرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ - الأعراف: 96)

## 4 - الأمن الغذائي والكفارات: أو (التكافل الاجتماعي المتكامل)

فجعل الإطعام وبذله لمستحقه سبب لتكفير المعاصي والأخطاء في العبادات وهي علاقة بين العبد وربّه قال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ - المائدة: 95) وقال تعالى: (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ - المائدة 89) فالعلاقة المتبادلة بين الكفارة الإطعام توضح المقدار الواسع للإطعام بسبب تكرار الأخطاء والمعاصي حتى أصبح إطعام الطعام جزء هاماً في التكافل الاجتماعي الإسلامي والمتمثل ببذل الزكوات والصدقات وحق الكفاية وحق النفقة والنذور والأضاحي والإيثار والضيافة وإسعاف الجائع وإنفاذ الوصية وغيرها

## 5 - الأمن الغذائي والقيم الأخلاقية :

فقد وردت الإشادة والترتبة الخلقية لمن يبذلون الطعام للمساكين واليتامى وذوي القربى والأسرى فوصفهم بأنهم أبرار مطيعون يستحقون نعيم الجنة قال تعالى (إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴿٢٧﴾ عَنِهَا

رواه الطبراني في المعجم الكبير برقم 5934، 19/6 ورواه البيهقي في شعب الإيمان 266/3، انظر صيد الخاطر لابن الجوزي 133/5 \*

يُشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا - يُوفُونَ بِالْآثَرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا - وَيُطْعَمُونَ السَّاعَةَ عَلَى خَيْرِهِ مَشْكِينًا وَيَتَّبِعُوا وَاسِعًا - (الإنسان 5-8) وسيأتي مزيد تفصيل عند الحديث عن الندرة.

6 - أن الغذاء لكل إنسان: مسلم وكافر برّ وفاجر ولا تقف المعتقدات أو الأفكار والمبادئ حاجزة دون الانتفاع به كمصدر عيش في الأرض ولذلك حين دعا إبراهيم عليه السلام ربه أن يخص المؤمنين من ساكني البلد الحرام آن ذاك بالأمن والإيواء المعيشي والثمار بقوله تعالى حاكياً عنه (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ - البقرة : 126) جاء الجواب من رب العزة بقوله: (وَمَنْ كَفَرَ - لكن مع البيان أن هذا الامتناع يكون فقط في الحياة الدنيا ( فَأَمَّا فِي الْآخِرَةِ - أما في الآخرة - ثُمَّ أَصْطَرَّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَيُنْشِئُ الْمُصِيرُ - البقرة 126 )

7 - توفر الغذاء مِنَّةً من الله تعالى للناس جميعاً تستوجب العبادة والشكر: أما كونها إِمْنَةً عليهم بقوله: (الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ - قريش: 4) واستوجب عليهم شكره وعبادته بقوله: (فَلْيُغْبِذُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ - قريش: 3)

ومن لا يؤدي شكر هذه النعمة فقد تكون معصيته لخالقه سبب لفقدان هذه النعمة قال تعالى ( وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ - النحل: 112)

#### 8 - الأمن الغذائي والأمن الاجتماعي:

ويعتبر الأمن الغذائي من أهم عناصر الأمن الاجتماعي لأنه يمثل الاستقرار الحياتي للمواطن والركن الأساسي في قيام البنية الاجتماعية السليمة يمثل عناصر الارتباط بين الغذاء والأمن الاجتماعي في النقاط التالية:

أ- الاستقرار:

لقلوله ﷺ (مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرِّهِ مُعَاتَى فِي جَسَدِهِ عِنْدَهُ قُوْتُ يَوْمِهِ فَكَانَ حَيْرَتًا لَهُ الدُّنْيَا) <sup>15\*</sup> ب- توفر الطعام:

فقد يتوفر للإنسان غذاء أو ماء ولكنه لا يمكن أن يهنأ له عيش و الآخرون في خطر لأن الشعور الإنساني يمتد من الإنسان إلى الإنسان حيث وجد " مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحَقَى) \* ففقدان الغذاء يجعل المجتمع في حالة اضطراب نفسي وفكري واجتماعي

ج- إقرار مبدأ المشاركة الأساس في الموارد الرئيسية ( الكلا والماء والنار) لقوله ( ﷻ الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثِ الْمَاءِ وَالْكَلِّ وَالنَّارِ) \* وذلك فيما لم يكن في الملك الخاص والسبب في ذلك دفع الضرر العام لأن هذه المواد الثلاثة تعد من أهم الضروريات البيئية وحتى لا يؤدي الاحتكار فيهن إلى الصراع والانتقال والتفكك والأناية فخص الإسلام المجتمع من أن يستأثر أحد أفراد هذه المواد فتحصل مفسدة عظيمة وبهذا يكون الإسلام قد وضع قاعدة توازن في استهلاك الموارد الرئيسية وبالوقت نفسه بين موقفه الإيجابي الفعال في

\* باب في التَّوَكُّلِ عَلَى اللَّهِ P رواه الترمذي في كتاب الزُّهْدِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ

رواه مسلم في كتاب الْبِرِّ وَالصَّلَاةِ وَالْآدَابِ باب تَرَاحُمِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَعَاطُفِهِمْ وَتَعَاذِهِمْ بِرَمِّ 4685 من حديث الثَّعْلَانِيِّ بْنِ بَشِيرٍ 468/12 \*

رواه أحمد في مسنده برقم 22004 , 57/47 وأبي داود في سننه برقم 3016 في كتاب الْبَيْعِ باب في مَنْعِ الْمَاءِ 344/9 \*

اعطاء النفس الانسانية حاجتها ومتطلباتها الأساس سفرأ وحضرأ ويدخل في هذا أيضاً المشاركة الطوعية في التكافل واليمينون هم أول من أسس هذا النظام التكافلي الجميل (فَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْعَزْوِ أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عَنْدهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنْاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ ) \*

د- إقرار مبدأ التألف وتقوية أواصر المحبة التي تؤدي للتماسك والوحدة الاصطفاف

منها قوله ﷺ (ليس المؤمن الذي يشبع وجاره جائع إلى جنبه ) \* وقوله ( إِذَا طَبَخْتَ مَرْقَةً فَأَكْثِرْ مَاءَهَا وَتَعَاهَدْ جِيرَانَكَ ) \*

\* يرتبط الأمن بالغذاء ارتباطاً وثيقاً:

بصورة مباشرة وغير مباشرة، قال تعالى (وَقَالُوا إِن تَتَّبِعِ الْهْدَى مَعَكَ تَخْطِفُ مِنْ أََرْضِنَا أَوْ لَمْ تُكِنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ - القصص 57)

وقال تعالى (وَكَاؤُوا يَنْجُثُونَ مِنَ الْجِبَالِ يَبُوتًا آمِنِينَ - فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ - فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ - الحجر 82-84) وقال تعالى (اتَّزَكَوْا فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ - فِي تَابٍ وَغِيوبٍ - وَزُرُوعٍ وَخَلٍ طَلْعَهَا هَظِيمٌ - الشعراء 146-148)

وقال تعالى (وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ سبأ 18)

هناك مراحل تتعرض فيها النفس للهلاك أحاطتها الشريعة الإسلامية بالاهتمام أهمها:

1 - تأمين الطعام للنفس القاصرة:

كالجنين في بطن أمه فهو قاصر عن القيام بحاجته الغذائية الموجود في العالم الخارجي بالنسبة له لذلك أوكّل هذا البور إلى الأم لأنها تستطيع الحصول على ما تشاء متى أرادت وحيث أن المرأة أيضاً فيها نوع ضعف من تحصيل الغذاء الموجود على الأرض والذي يحتاج بدوره إلى مجهود لتحصيله فقد حث الإسلام الرجل على إطعام أهله وألزمه بتوفير الحاجات الأساسية لهم فقال ( كفى بالمرء إمناً أن يضيع من يعول ) \* بل وإحساناً منه تبارك وتعالى وتكرماً على هذا الجنين وبأمره جعل الرخصة في أن لا تصوم الأم ولو كانت على فريضة إن خشيت على جنينها الضرر. بل وذهب الإسلام إلى أبعد من ذلك فأوجب على الرجل أن ينفق على المرأة المطلقة الحامل حتى تضع ويكون بذلك ضمان للجنين. بل ويستمر الإنفاق بعد الولادة فقال تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْفِقَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوهُمَا أُولَادُكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ

رواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة باب من فضائل الأشعرين رضي الله عنهم برقم 298/12, 4556 \*

رواه البيهقي في السنن الكبرى من حديث ابن عباس 3/10 ورواه الحاكم برقم 2126 من حديث عائشة رضي الله عنه 270/5 \*

رواه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب الوصية بالجار والإحسان إليه برقم 4758, 66/13 من حديث أبي ذر رضي الله عنه \*

رواه النسائي في السنن الكبرى برقم 9176 من حديث عبد الله بن عمرو 374/5 ورواه الحاكم في المستدرک 424/19 و مسند الشهاب القضاعي 114/5 \*

بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾ البقرة 233 ثم بعد أن يشب هذا الإنسان ويصبح قادراً على تحقيق الأمر الإلهي في السعي في هذه الحياة بحثاً عن غذائه يوجهه القرآن بقوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴿٢٣٤﴾ الملك 15 حينما كان أهل لهذا الخطاب حثه بقوله على لسان نبيه ﷺ (مَا أَكَلْ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلٍ يَدِهِ وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلٍ يَدِهِ) \* وتبرز روعة هذا الدين في تأمين الغذاء لهذا الإنسان بعد أن يصير كهلاً وشيخاً غير قادر على السعي لتحصيل رزقه فيأتي الأمر الإلهي للولد الشاب القادر على القيام بهذا الدور ويكلفه بالقيام بتأمين الغذاء لوالده ويعطى الوالد الإذن والسماح أن يأكل من كسب ولده فقال على لسان نبيه ﷺ: (إِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ أَطْيَبِ كَسْبِكُمْ فَكُلُوا مِنْ كَسْبِ أَوْلَادِكُمْ) \* بعد أن أكد للولد أن طاعته لوالده وحسن معاشرته أوجب الواجبات عليه بعد التوحيد والعبادة فقال تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣٥﴾ الإسراء 23

## 2 - مرحلة الضرورة:

فقد يتعرض الإنسان في مسيرة حياته لفقدان الغذاء لخطر يداهم أو مشقة تقعه فأوجب الشارع الحكيم عليه أن يرتكب المحظور كاكل الميتة لأن الضرورات تبيح المحظورات وتقدر الضرورة بقدرها وفق الضوابط الشرعية كأن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة لماذا كل هذا لأجل حفظ النفس من الهلاك فهذا هو البرنامج الإسلامي في حفظ النفس من الهلاك حينما يكون الإنسان عاجز عن القيام بهذا الدور أما في ظل قدرته على العمل بأسباب حفظ النفس من الهلاك في ظل الأمن الغذائي فقد وضع له الإسلام برنامجاً متكاملًا يجب عليه أن يراعيه في حياته وقد تضمن هذا البحث الإشارة إلى ذلك: أسباب فقدان الأمن الغذائي في ضوء القرآن والسنة. هناك أسباب تؤدي إلى فقدان الأمن الغذائي وهناك أسباب جالبة للأمن الغذائي. أما الأولى فتؤدي إلى اختلال التوازن الغذائي الذي يعيشه المجتمع المتمثل بقاء الموارد وانتشار المجاعات ونحوها، وفي النظر إلى كتاب الله نجد أن تصنيف أسباب المجاعات ونحوها تصب في عنصرين:

أ- العقاب :

فقد يكون الجوع عقاباً من الله سبحانه وتعالى لمن عصى أوامره وخرج عن شريعته قال تعالى (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمَنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ - النحل: 112). بل قد يعاقب الجميع بذنب فرد واحد حينما طلب موسى من ربه نزول المطر الذي هو سبب رئيسي لبقاء الحياة قال الله لموسى إن فيكم رجلاً يبارزني بالمعاصي فمره أن يخرج من بينكم أنزل عليكم المطر، والعقاب إذا نزل يعم الجميع (واتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمْتُمْ مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ - الأنفال: 25). فالإعراض عن منهج الله والكفر بأنعمه تكون نتيجته " تلاشي حالة الرخاء بكل أبعادها وحلول الخوف مكان الأمن والشدة مكان الرخاء والوصول إلى نهاية الأزمات المتلاحقة

\* رواه البخاري من حديث لُقْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ برقم 235/7، 1930

\* رواه أبي داود برقم 3063 من حديث عُمَرُو بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ 408/9 ورواه أحمد في مسنده برقم 6706، 14، 244، ورواه النسائي من حديث عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا برقم 4374، 13، 463

إلى مرحلة الدمار الشامل المادي والمعنوي. وهنا يجدر الإشارة إلى بيان بعض الذنوب والمعاصي التي بينها القرآن الكريم والتي تؤدي إلى العقاب الإلهي في فقدان الأمن الغذائي أبرزها:

1- عدم التلازم بين الإيمان وبذل الأسباب:

إن التعلق بأسباب جلب الأمن الغذائي وخروجها من دائرة كونها أسباباً شرعية (يجب العمل بها لمقتضى الأمر الإلهي) إلى الاعتقاد بها والركون إليها سبب لأن يوكل المرء إلى نفسه ويعاقب من جنس ما يخشاه ولا يتنافى هذا مع العمل بالأسباب الشرعية في جلب الأمن الغذائي وتحمل المسؤولية في ذلك والتخطيط له بل إنه واجب إذا اقتضى الأمر ذلك كما سيأتي ولكن نشير هنا فقط إلى أن هناك تلازماً بين العمل بالأسباب واعتقاد المرء بأن الله جل وعلا قد تكفل بمعايش العباد وانزاله بالقدر المعلوم لقوله تعالى (الْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَتْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ - وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ - وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ - الحجر 19)

1. التعامل بالربا

2. الاحتكار

3. عدم إقامة الحدود:

4. عدم إخراج زكاة الأموال

5. الإسراف والتبذير

قال تعالى (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ - الأعراف 31)

وسيأتي بيان ذلك لاحقاً.

ب- الابتلاء: وقد يكون الجوع ابتلاء وتمحيصاً للمؤمنين قال تعالى (لَتَبْلُوَنَكُمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ - البقرة 155)

أما الأسباب الجالبة للأمن الغذائي في ضوء الكتاب والسنة فأبرزها: تحقق الإيمان والتقوى: قال تعالى (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ [الأعراف 96])

الدعاء والاستغفار والتوبة إلى الله جل وعلا:

قال تعالى (وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ - هود: 52) قال تعالى (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً [يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً - نوح: 10, 11])

الأمن الغذائي في السنة النبوية

لقد اعتنى النبي ﷺ بمسألة الغذاء اعتناءً كبيراً طعاماً وشراباً ومناخاً وأرضاً ويمثل ذلك بجملة من مواقف والإرشادات

1- المحافظة على توازن الأمن الغذائي:

ويمثل في عدة مواقف منها:

أ- معالجة الاختلال في وضع مبدأ المراقبة الذاتية والسلطانية في حفظ الأمن الغذائي:



ويمثل ذلك في تفقده ﷺ لطعام الناس (عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ مرَّ على ضَبْرَةٍ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا فَتَلَّتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا فَقَالَ مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ قَالَ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَي يَرَاهُ النَّاسُ مَنْ عَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي \*.

#### ب- رد الاعتداء على ممتلكات المسلمين وأموالهم

فالذين اعتدوا على مال " دحية الكلبي " وسلبوه بعث إليهم جيشاً بقيادة زيد ابن حارثة لتأديبهم مع أن المال قد رجع إلا أن الرسول ﷺ أراد أن يوجه للأعداء جميعاً رسالة بأن للإسلام والمسلمين حرمة فمن ينتهكها فإنه يستحق التأديب وخرج هو بنفسه ﷺ لاستنقاذ لقاحه بالغابة التي اعتدى عليها عيينة بن حصن الفزاري أو ابنه كل هذه المواقف وشبهاتها تين حرص النبي ﷺ على صيانة أقوات الناس من عبث العابثين ومن هنا يأتي فهم حديث النبي ﷺ في أن من قتل دون ماله فهو شهيد

#### ج- تنمية موارد الدولة:

وهذا ما حدث في أموال خيبر حينما غنم المسلمون الأراضي الزراعية الكبيرة وكان عرض العمل عند المسلمين لا يغطي هذه المساحة الواسعة سواء في نقص الخبرة الكافية أو اتساع موارد الدولة مع زيادة الطلب فما كان من الرسول ﷺ إلا أن أبقى الأراضي في يد أصحابها على أن لخزينة الدولة الإسلامية نصف عائد الزراعة في ظل هذه الظروف فإنما أمام خطة اقتصادية طويلة الأمد لتنمية موارد الدولة لتمكينها من القيام برسالتها

#### 2- توفير الغذاء للمسافر والأسير:

وذلك بأن جعل من ضمن المعاهدات بينه وبين الآخرين من غير المسلمين بأن يمر بهم من المسلمين فلمهم حق الضيافة عليهم فاشتراط على أهل نجران وتبالة وجرش وصاحب أيلة، في صلحهم أن يضيفوا رسله) وأما الأسير فقد جاء فيه النص الواضح الصريح بالاعتناء به فقال تعالى (وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا - الإنسان 8 )

3- تأسيسه ﷺ لاستقلالية الموارد الاقتصادية: فبعد أن عفى الرسول ﷺ بالجانب الروحي فشيده له المسجد بالمدينة على تقوى من الله ورضوان، لم يهمل الجانب الاقتصادي في هذه المرحلة فشيده السوق الإسلامي المستقل البعيد عن السوق اليهودي الكافر القائم على الاستغلال والكسب الحرام من الربا والسحت وغيره فضى الرسول ﷺ إلى مكان فسيح فشيده السوق الإسلامي البعيد عن سطوة اليهود وقبضتهم في سوق بني قينقاع وحيث أنه لازال لليهود نوع تسلط وتحكم والمتمثل بيئر رومة التي لا زالت مملوكة لليهود وتحت قبضتهم يبيعون فيها الماء للمسلمين بما يهبطهم فقال رسول الله ﷺ يوماً لأصحابه (مَنْ يَشْتَرِي بِئْرَ رُومَةٍ فَيَكُونُ دَلْوُهُ فِيهَا كَدْلَاءَ الْمُسْلِمِينَ فَاشْتَرَاهَا عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ \*).

الأمن الغذائي في سيرة السلف

ويجدر الإشارة هنا إلى أنه لم يثبت في تاريخ البشرية قاطبة منذ العهد الأول إلى يومنا هذا انه قضي على الفقر في ظل دولة من الدول أو نظام من الأنظمة إلا في عهد عمر بن عبد العزيز والذي كان عبارة عن نتيجة

\* رواه مسلم في صحيحه برقم 147 في كتاب الإيمان باب قول النبي صلى الله عليه وسلم مَنْ عَشَّتا فَلَيْسَ مِنَّا 167/1 \*

\* [ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ] رواه البخاري في كتاب المساقاة باب في الشرب وقول الله تعالى \*

حقبة لعهد ممتد لمائة عام من العطاء والصفاء والبذل والجد في كل مناحي الحياة المختلفة منذ عهده صلى الله عليه وسلم مروراً بالخلافة الإسلامية وحتى وصل إلى هذا المستوى الفريد الذي لم يشهد له نظير والذي يفتح باب خصب للباحثين لدراسة هذا العهد البشري الاقتصادي الفريد وبالنظر إلى سيرة الخلافة الراشدة والسلف الصالح نجد أننا أمام منظومة متكاملة للرؤية الاقتصادية الشاملة والفعالة لا غنى لنا عنها منها:

#### 1 - مراعاة الأمن الغذائي للأجيال القادمة:

ويتمثل هذا بنهية ﷺ لجميع القادة الذين يخرجون للجهاد بألا يقطعوا شجرة ولا يقتلوا حيواناً

#### 2 - التعامل الإيجابي مع النوازل :

كالجاعة كما حدث ذلك في زمن عمر بن الخطاب عام 17هـ فتعامل مع النازلة من منطلقات عدة

- التقرب إلى الله وتدب الناس لذلك

- التخطيط والمراقبة وحسن التدبير

- الإدارة الراشدة

وسائل إيجاد الأمن الغذائي

#### الإنتاج :

الإنتاج هو عصب الحياة، به يتم تعمير الأرض وإعانة الإنسان على عبادة الله سبحانه وتعالى. والإنتاج أنواع : منه ما هو حلال طيب محمود ومنه ما هو حرام خبيث مدموم، وبذلك تكون الغاية الكبرى هو توجيه الموارد البشرية والطبيعية والأموال نحو إنتاج الحلال الطيب الم محمود حتى يتحقق الخير للبشرية وهذا هو مناط العمل في الإسلام، حيث يلزم ربط الإنتاج بتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية وهي حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال والتي بها يحيى الإنسان حياة رغبة في الدنيا والفوز برضاء الله في الآخرة وقد اهتم الإسلام بالإنتاج وتقدمه من خلال الآتي :

■ من خلال الحث على العمل والدعوة إليه وهذا لها صور متعددة وهي :

لأهمية العمل الإنتاجي في حياة الفرد والمجتمع فقد اعتنى الإسلام به عناية فائقة، حيث حض الله تعالى عليه في كتابه الكريم، ومن ذلك قوله ﷺ :

#### أ- الحث عليه

(هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ)  
(وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الْبَاقِيَ وَلَا تُنَسِّسْ بِالنَّارِ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)

( فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ )

(لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ، أَفَلَا يَشْكُرُونَ) سورة يس الآية (35).

فهذه الآيات بمجموعها تحث على السعي والعمل

ب- جعله أفضل درجة من التمسك والالتقاط للعبادة وقد عد الرسول العمل والسعي للكسب أفضل درجة

#### من التمسك والالتقاط للعبادة

(واستدكرت السنة على من يترهب بنية التفرغ للعبادة وترك النشاط الاقتصادي أو الخط من قدره، كما في قول الرسول (للرجل الذي أصابه الغلو في العبادة، حينما امتدحه نقر من الصحابة، بأنه يصلي حتى يرتحلوا

وإذا ارتحلوا لم يزل يقرأ ويذكر حتى ينزلوا، قال النبي ﷺ (أيكم كان يكتفيه علف نافته وصنع طعامه، قالوا كلنا يا رسول الله، قال كلكم خير منه). ومن ثم فالنص النبوي يوحى بأن العبادة التي فرضها الله على المسلم لا يكون أداؤها ذريعة للتراخي في نشاطه الاقتصادي أخذاً بنصيبه من الدنيا.

#### ت- عُدُّ من العمل

وعد رسول الله ﷺ العمل الإنتاجي عملاً في سبيل الله إذا اخلص العبد النية: روى كعب بن عجرة - رضي الله عنه - قال: مر على النبي ﷺ رجل، فرأى اصحاب رسول الله ﷺ من جلده ونشاطه، وقالوا: يا رسول الله، لو كان هذا في سبيل الله، فقال: إن كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على ابوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى رياء ومفاخرة فهو في سبيل الشيطان) أخرجه الطبراني من رواية كعب بن عجرة، ورجاله رجال الصحيح. وقال ﷺ: (إن الله يحب العبد المحترف، ومن كد على عباله كان كالمجاهد في سبيل الله عز وجل) رواه الإمام أحمد (الساعي على الأرملة واليتيم والمساكين كالمجاهد في سبيل الله أو كالصائم الذي لا يفطر والقائم الذي لا يفتر) متفق عليه والكد طريق المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين، فآدم زرع الحنطة وسقاها وحصدها ونوح كان نجاراً وإبراهيم كان بزاراً وداود كان يصنع الدروع ونبينا محمد ﷺ كان راعياً للغنم، ومثلهم الصحابة رضوان الله عليهم وكان أبو بكر الصديق بزاراً وعمر يعمل في الأديم وعثمان كان تاجراً وعلي كان يتكسب، فقد صح أنه كان يؤاجر نفسه

ث- ودعا الله الرسل الكرام على إن يقوموا على العمل بأنفسهم، قال تعالى: (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً، إني بما تعملون عليم) سورة المؤمنون الآية -51.

#### ث - تخفيف بعض العبادات على من يسعى في طلب الرزق

تخفيف بعض العبادات على من يسعى في طلب الرزق قال تعالى (إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ اللَّيْلِ مَعَكَ وَاللَّهُ يَقْدَرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عِلْمٌ أَنْ لَوْ خُصَّصَهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَقَرِّضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تَقَرَّبُوا إِلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ) حيث جعل الله عز وجل السعي في الأرض طلباً للرزق من اسباب التخفيف على المسلمين في عبادة قيام الليل ولقد كان المسلمون الأوائل يعرفون منزلة العمل النافع في الإسلام، وحرصوا على مزاولته، فاصطبغت حياتهم الاقتصادية بصبغة إسلامية واضحة، فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقدم درجة الكسب على درجة الجهاد، ويقول لأن أموت بين شعبي رجل أضرب في الأرض أبتغي من فضل الله أحب إلي من أن أقتل مجاهداً في سبيل الله (\*)، لأن الله تعالى قدم الذين يضررون في الأرض يبتغون من فضله على

المجاهدين بقوله: ((وآخرون يضررون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله )

#### ج - امتدحه الشارح

امتداح من يأكل من كسب يده قال ﷺ: (ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده) رواه البيهقي في سننه 6/127..)

■ الحث على الغرس والدعوة إلى إعمار الأرض: والي زراعتها لقوله ﷺ الذي رواه البخاري (ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة) وفي رواية لمسلم (الإكثار له صدقة إلى يوم القيامة)

(إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليغرسها)

وقد يسأل سائل بقوله: ما الفائدة من غرس الفسيلة والساعة قائمة؟ وقد رد أحد العلماء المعاصرين عن ذلك بأنه تكريم للعمل الذي يتعبد به المسلم ربه، والعبادة ليس لها أجل تنقذ عنده . لقوله تعالى: ((واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ))

#### ■ تمليك الأرض لمن أحيها (إباحة تملكهم نتائج أعمالهم) وفيها أمرين هما

أ- الحث على إحياء الأرض الموات (البور) من خلال تملكها لمن أحيها لقوله (من أحيأ أرضاً ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق). وقول عمر بن الخطاب "من أحيأ أرضاً ميتة فهي له" وهذا له ما له من الأثر في دفع الناس إلى العمل على استصلاح الأراضي لتملكها وعليه تدور عجلة الإنتاج وتشتد

ب- دفع صاحب المال على أن لا يهمل أرضه خوفاً من أن تنتزع منه (إما أن يؤجرها أو يدفعها لمن يعمرها) وقد ثبت أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - استرد بعض الأراضي التي أقطعها رسول الله ﷺ إلى بلال بن الحارث المزني وقال "إن رسول الله لم يقطعك لتجرحه على الناس إنما أقطعك لتعمل تحذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي" وعلى هذين الأمرين سنجد أن الإسلام قد ساعد بهذا على القضاء على مشكلتين أساسيتين في الجانب الاقتصادي وهما قلة الإنتاج والبطالة..... وذلك من خلال تمليك الأرض الحث على إعمارها واستصلاحها

4/ تحريم الربا: ومن أسرار تحريم الربا العظيمة أن الشارع الحكيم قدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة والربا يعطل هذه القاعدة فالربا في مؤداه دفع المال للغير لأجل على أن يصاحب هذا التأجيل مقابل من المال. وقد منع الإسلام هذا الرخ لأنه يؤدي إلى وجود فئة عاطلة من الناس لا عمل لها سوى هذا الكسب السيء وكذلك إلى ركود المال وعدم تشغيله في إدارة العملية الإنتاجية

■ فرض الزكاة على الأموال: وهذا دافع من الدوافع التي تدعو صاحب المال إلى تشغيل ماله خوفاً من أن تأكله الزكاة وهذه وسيلة غير مباشرة للحث على تفعيل الإنتاج ومنع الركود المالي

■ الوقف

#### النتائج

إذا كان العالم الإسلامي يعاني اليوم من مشكلات عديدة في جميع مجالات الحياة، فإن قضية الأمن الغذائي تأتي في مقدمة هذه القضايا، وذلك نظراً لانعكاساتها السلبية وأخطارها التي تهدد هوية الأمة ووجودها ودورها الإيجابي الفاعل .. وإن قضية الأمن الغذائي لأي أمة من الأمم قضية في غاية الخطورة، بل هي سلاح فتاك تستخدمه الدول ضد بعضها للحصول على تنازلات في مجالات السياسة الداخلية والخارجية أو لأهداف معينة أخرى .. ومن هنا كان الواجب على الأمة الإسلامية، بل فرض عين عليها أن تتنبه لهذا الموضوع وأن تبادر لبناء جسور التعاون والتواصل والتنسيق فيما بينها لاستثمار طاقات العالم الإسلامي وثرواته وتحقيق الأمن الغذائي في إطار تنموي مستقل ومتكامل مبني على أساس إسلامي بالأخذ بالأساليب

العلمية والتقنية الحديثة في العمل والإنتاج، كاللزام الإسلامي لضمان نجاح التنمية الاقتصادية، ومن ثم رفع المعاناة عن شعوب العالم الإسلامي ودفع الأخطار عنه.

ويمكن القول .. بأن أي تنمية لا تتماشى مع قيم ومبادئ المجتمعات الإسلامية لن يكتب لها النجاح، وكما يتنا، فإن القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة قد أوضحت أصول الأمن الغذائي، ولو التزم العالم الإسلامي بها - بل المسلمون كأفراد - لما وصلت بنا الحال إلى ما وصلت إليه الآن من تخلف وتشردم

### فائمة المراجع

- 1- القرآن الكريم.
- 2- كتب السنة الصحيحة مثل :
  - صحيح البخاري.
  - صحيح مسلم.
  - سنن أبو داود.
  - سنن الترمذي.
  - سنن ابن ماجه.
  - مسند الإمام أحمد.
- 3- د/ حسن الشاذلي : الاقتصاد الإسلامي، مصادره وأسس، دار الاتحاد العربي لطباعة - القاهرة، ط 1979م.
- 4- د/ شوقي عبد الساهي : المال وطرق استثمارات في الإسلام، دار المطبوعات الدولية ( القاهرة ) - ط 1، 1981م.
- 5- د/ محمد رأفت سعيد : المال ملكيته واستثماره وإفاقه، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ( المنصورة - مصر )، الطبعة الأولى، 1423هـ.
- 6- د/ منظور أحمد الأزهرى : ترشيد الاستهلاك الفردي في الاقتصاد الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - ط الولي 1422هـ.
- 7- محمد محمد سيد أحمد : الأحكام الفقهية لقيام السوق الإسلامية المشتركة، رسالة ماجستير غير منشورة بكلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر (القاهرة).
- 8- د/ يعقوب سليمان : مفهوم الفجوة الغذائية واقعها الراهن في البلدان العربية، عمان - الأردن - ط 1986م.
- 9- محمد علي الفرا : مشكلة الغذاء في الوطن العربي والأزمة الاقتصادية العالمية، المعهد العربي للتخطيط - كاظمة للنشر والتوزيع والترجمة - الكويت 1985م.
- 10- د/ عباس فاضل السعدي : التقييم الجغرافي لمشكلة الغذاء، نشر وزارة الثقافة - العراق، بدون تاريخ.
- 11- منظمة الأغذية والزراعة الدولية (الفاو) : كتاب الإنتاج السنوي 1987 - روما 1988م.
- 12- مجلة عالم الفكر : المجلد الثامن عشر - العدد الثاني - يوليو- أغسطس - سبتمبر 1987م.

- 13 مجلة الوحدة : السنة السابعة – العدد 84 سبتمبر 1991م.
- 14 مجلة شؤون عربية : عدد يناير 1982م.
- 15 مجلة منبر الإسلام : العدد الأول للسنة 61 محرم 1423هـ.
- 16 مجلة الوعي الإسلامي : الأعداد :
- 17 العدد 347 رجب 1415هـ.
- 18 العدد 440 ربيع الآخر 1423هـ.
- 19 العدد 442 جمادى الآخرة 1423 هـ.
- 20 العدد 456 شعبان 1424هـ.

### المراجع الأجنبية

- G,T Wrench. *The Wheel of Health* (London: The C. W. Daniel Company Ltd.1995)
- Prof. Dr. Islahi. "Market Mechanism in Islâm: A Historical Perspective", Journal of Islâmic Economics, Selangor (Malaysia), 1995, vol. 1, no. 6,
- Peter J. Bowler (2009). *Science for All: The Popularization of Science in Early Twentieth-Century Britain*. University Of Chicago Press
- Roemer, eds., *Reforming Economic Systems in Developing Countries*, Harvard University Press and HIID, 1991
- Ronald D. Knutson and Karl Mielke, eds Overview of Canadian Agricultural Policy Systems", in R.M.A. Loyns,, Understanding Canada/United States Grain Disputes, 1995.
- Richard R. Barichello, *Trade Policy Reform in Indonesia*" (with Frank Flatters), in D. Perkins and M.
- Robert Mantran. *Histoire de L' Empire Ottoman* (Cairo, Fayard, 1989), Le Volume II,
- Ross.I. Ronaldson, M.D, M.PH, *The Lassa Ward* (Cambridge, 1999)
- Riely et.al , 1999 *Obesity Review* (Edinburg, Royal, 1999)
- S. Maxwell and T. Frankenberger. *Household Food Security: Concepts, Indicators, and Measurements*, (UNICEF/IFAD, 1992),
- World Bank. 2001. *Indonesia: Constructing a New Strategy for Poverty Reduction*. Report No. 23028-IND. October.
- Vandana Shiva. *Ecology and the Politics of Survival: Conflicts Over Natural Resources in India*, Sage Publications, Thousand Oaks, California, 1992

**نظرية المصلحة و دورها في بناء الأحكام الشرعية**  
**(دراسة تحليلية نقدية على نظريتي المصلحة عند الطوفي الحنبلي و العز بن**  
**عبد السلام الشافعي)**

**اعداد: مولدي**

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Syariah dan Hukum  
maulidialhasany@gmail.com

**ملخص :** هذه الورقة تبحث عن نظريتي المصلحة و دورها في بناء الأحكام الشرعية عند نجم الدين الطوفي و عز الدين بن عبد السلام على سبيل المقارنة و النقد، إذ هما من كبار العلماء الذين أخذوا دورا هاما بمسیر نظرية المصلحة وتطورها. رغم أنهما اختلفا مذهباً إلا أنهما اتفقا في أن المصلحة هي غاية الشرع التي لا يجوز إهمالها في بناء الأحكام الشرعية. فقال الطوفي إن المصلحة أصل من أصول الشرع يجب تقديمها عند التعارض فهي قطب مقصود الشرع في غير العبادات. و عندئذ يستقل العقل الإنساني في إدراكها دون الإلتفات إلى شهادة الشرع لها ما لم تحتو الأمور التعبدية و المقدرات وإلا فالعقل يخضع تحت ورود النص. و لا يخالف عنه أيضا ما قاله العز إن المصلحة قد تكون دنيوية فمصلحتها ومفاسدها معروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتمدة و قد تكون أخروية فمصلحتها ومفاسدها معلومة بالنقل. أما مصالح الدارين ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع و المراد به هنا هو الإزدواج بين النقل و العقل على التكامل. ولهذا وضع الباحث هذا الموضوع اهتماما بأهميتها و دورها في معالجة النوازل الواقعية المستجدة كما هو معلوم أنها لم تنطرق أجوبتها في الكتب السابقة و تحتاج إلى منظورات شاملة و مفهومات جديدة لحل تلك المشاكل، كما يبدو هذا من منظورها (الطوفي و العز) عند فتح باب التوسع وامكانية الإنسجام بين العلوم الشرعية و العلوم الطبيعية في عملية استنباط الأحكام الشرعية.

**كلمات مفتاحية:** المصلحة، النقل والعقل، مقاصد الشريعة، استنباط الأحكام الشرعية.

## مقدمة

لمن المعلوم لدينا المسلمين أن الإسلام رسالة أخيرة أبدية عالمية جاءت رحمة لكافة الناس وسائر الأمم بلا خلاف و أكد عليه قوله تعالى: ( قل يأيتها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً)<sup>16</sup> و (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)<sup>17</sup>. فالإسلام إذن -على ما هو عليه اسماً- دين السلام فيه السلامة و الرحمة و الفطرة فلا شك بأنه أنزل لحماية مصالح الناس ودفع مفاسدهم وهو صالح لكل زمان ومكان. والذي يشكلنا هل الإسلام ليحيا الناس به أم ليحيوا من أجله؟ إن كان الإسلام ليحيي الناس به، فهذا يعني أنه لا يتناسب مع فطرتهم و فرض عليهم فرضاً وسيأتي يوم يعافونه ويهربون منه. وأما إن كان ليحيوا من أجله فهو متناسب معهم في كل زمان ومكان.

الفكر الإسلامي ومفهومه نشأ وتطور مع تطور أفكار ومعارف الإنسان مدى الزمان والمكان. وهو يعني كل ما انتج فكر المسلمين منذ مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم حتى اليوم، سواء فيما يتعلق بالله أو فيما سواه، وكذا فيما يعبر عنه من اجتهادات العقل الإنساني في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشرعية وسلوكاً. فالفكر إذن فطرة والإسلام دين الفطرة، فلا يرفضه بل يدعو دائماً إلى أعماله وعدم تعطيل طاقته وفسح المجال الواسع أمامه. و بذلك، كان رسول الله قد حول هذا الاتجاه القرآني الصريح إلى واقع عملي شجع فيه المسلمين على الإجتهد العقلي والتدبر والتفقه في جميع شؤون الحياة الإنسانية كافة. وفرق بوضوح بين الوحي الإلهي والتفكير الإنساني، فأدرك العلماء هذه الحقيقة الإسلامية الصريحة وعدوا الإجتهد العقلي بضوابطه الشرعية أصلاً من أصول الدين مثل القياس والإستحسان وتحقيق المصالح وما سواها من ضروب الإجتهد.

فمن هذا الصدد، يتضح أن الوحي الإلهي دفع الناس إلى أعمال عقولهم في مجالين: الأول مجال الإجتهد في تفسير القضايا التي لم تقرر بالنصوص القطعية لا في الكتاب ولا في السنة. والثاني: مجال الإجتهد في القضايا والمسائل التي لم تتطرق إليه البتة.<sup>18</sup> لذلك يجب على كل مجتهد أن ينطلق في فهم الفقه الإسلامي و تحديده من دينك المصدرين الإلهيين،

سورة الأعراف:158، وانظر سورة النساء:79، و سباء:1628

سورة الأنبياء:107<sup>17</sup>

محمد حسين عبد الحميد، تحديد الفكر الإسلامي (بيروت: دار الصحوة، دون السنة)ص.24<sup>18</sup>



مع ثبوت الإعادة للقراءة والنقد البناء على المنتجات السلفية من المؤلفات والمناهج الفكرية. والجدير علينا وجود التحكم والإدعاء عند بعض العلماء على تمام أفكار القدماء وكمال أراء مذاهبهم للإجابة على كل حادثة مرور الزمان مع أن كل زمان له حادثة تجددت حسب طبيعته والنصوص قد تحددت. فكيف تعالج (النصوص) المتناهية (الوقائع) اللامتناهية؟، وماهي إلا بالنظر إلى مقاصد الشريعة والتمسك بالقيم الإسلامية وشموليته. فطبعاً، ليست كل الحوادث والوقائع تعالجها النصوص الإلهية مباشرة، بل بحكمتها البالغة وعظمتها السامية تعالجها النصوص بأدلتها التفصيلية.

ولهذا، قال أبوحسن محمد بن يوسف الأمين(المتوفى سنة 381هـ): "إن النصوص الدينية وإن كثرت فإنها تنحصر، بحيث لا تحتمل الزيادة عليها بينما الحوادث التي تعرض للناس غير متناهية، ولمواجهة هذه الحوادث بالتشريع لا بد من الإجتهد أي لا بد من الرأي والقياس. وعلى هذا، فالإجتهد ضروري يحتمه التطور. ومهما حظر الإجتهد على المفتين، لم يوجد بد من الرجوع إلى أحد الوجهين"<sup>19</sup>. وقال أيضاً الشهرستاني: "إن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر ولا العدد. ويعلم قطعاً أنه لم يرد من كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذن، كانت متناهية والوقائع غير متناهية، ولما كان ما لا يتناهى لا ينضب بما يتناهى، علم قطعاً أن الإجتهد والقياس واجب الإعتبار حتى يكون بكل صدد كل واقعة إجتهد"<sup>20</sup>.

وبذلك، لقد صح أن الشارع فتح أمام المسلمين باب الإجتهد بالرأي في جميع شؤون حياتهم الدينية. و جعل مبدأ المصلحة والمفسدة أساساً لشرعيته ومناراً للكشف عن حقيقة أحكامه. فحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله. لذلك، فلا ينبغي للمجتهد أن يتجمد أمام النصوص والفتاوى القديمة ولا ييالي بتطور الزمان ومصالح العصر الحديثة إذ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان. فقد ثبت بالإستقراء والنصوص الشرعية أن الشريعة الإسلامية تقصد إلى تحقيق مصالح العباد الدنيوية والأخروية ومنع مفاسدهم فيهما أي

, (2001) ص. 31 Pustaka Rizki Putra (سما رنج: Falsafah Hukum Islam حسيبي الصديقي, <sup>19</sup>

نفس المرجع، ص. 33. وزاد المؤلف قوله نقلاً عن العامري: وجود الفقهاء ورجال القانون ضرورة من ضروريات الحكم <sup>20</sup> والسياسة وذلك بأن الحوادث المتحددة تحتاج إليهم لوضع التشريعات المناسبة و رد هذه التشريعات إلى أصول الدين والله شرع للناس من أمر دينهم أصولاً جامعة ووهب لهم العقول الصحيحة ليستعملوها من الفروع إليها.

الدنيا العاجلة والأخرة الآجلة.

فليس بأمر هين ضبط مصلحة قصدت بها الشريعة في وجهه و وافقتها مقاصد الخلق في وجهه  
 آخر. لأن المصلحة متفاوتة تفاوت أحوال الناس قد يتوهم الناس أنها مصلحة لهم وغير  
 مصلحة لغيرهم أو أنها مصلحة عندهم و ليست بمصلحة عند الشارع وكذلك العكس. فآية  
 مصلحة أرادتها الشريعة الإسلامية؟. أ هي - كما ادعى الفلاسفة- كل ما يهدي إليه الناس  
 عقولهم, وأن مثله الأعلى هو ما يخيّلهم إليه أرائهم وأفكارهم؟, أم هي العادات المائلة إلى  
 اتباع الشهوة والهوى, كما ذهب عليه أهل الشهوات والأهواء ؟, أم هي أمر الدنيا وما فيها  
 من مظاهر اللذائذ والآلام الدنيوية وكان ميزانها مجرد الخير والشر حسب التجارب والوجدان  
 البشري كما فهمها علماء الأخلاق؟. أم هي مصلحة لها قيمة السعادة الشخصية كما  
 بناها الفيلسوف اليوناني إبيكور؟. أم هي مصلحة تجمع مقاصد الشارع و الخلق معا؟.

فالحقيقة أن تقدير المصلحة والمفسدة عائد إلى الشريعة نفسها, ولقد وضعت الشريعة  
 الأسس العامة لحصول هذه المصالح, ولكن اختلف العلماء في الإستدلال بالمصلحة منهم  
 من بنى منهجه على تقديم النقل على العقل, سمو بأهل الحديث. وبعضهم من بنى منهجه  
 على تقديم العقل على النقل, سمي به أهل الرأي وبعض آخر من توسط بينهما (بين أهل  
 الرأي وأهل الحديث).<sup>21</sup> و محل الخلاف هل المصلحة أصل مستقل عن أصول الشريعة أو  
 طريقة من طرق الإستدلال بالنصوص الشرعية؟ وكيف علاقتها بالنصوص الشرعية؟.

فقد اتفق جماهير العلماء على أن الأحكام الشرعية عامة معللة, وأن لها مقاصد في كل ما  
 شرعت. وأن هذه المقاصد والعلة والحكم معقولة و مفهومة إجمالاً و تفصيلاً إلا في بعض  
 الأحكام التعبدية المحضة. وقد أثبت الإستقراء بالنصوص على أن كل ما جاءت به الشريعة  
 الإسلامية من أحكام منصوص عليها لرعاية مصالح المكلفين, ودرء المفاسد عنهم, وتحقيق  
 أقصى الخير لهم.<sup>22</sup> وقد أجمع العلماء على ذلك, غير أنهم اختلفوا في جواز التعليل  
 بالمصلحة, بحيث يحكم على أمر ثبتت فيه مصلحة بأنه حلال, وعلى أمر آخر ثبتت فيه

Ittiqa, (جوجاكرتا) Mazhab Asy-Syafi'e: Kajian Konsep Masalahah, عبد المنعم صالح, <sup>21</sup>  
 , ص. 26-27, Press)

يوسف القرضاوي, مدخل الدراسات الإسلامية, (قاهرة: مكتبة وهبة, 2001), ص. 2257

مضرة بأنه حرام، وهذا مع عدم النص الشرعي المجيز أو المانع قطعاً.<sup>23</sup> فمن هذه الخلفية كانت إشكالية هذا البحث تتحدث عن ماهية المصلحة ودورها في بناء الأحكام الشرعية في منظور الطوفي الحنبلي<sup>24</sup> والعز الشافعي<sup>25</sup> وكيف مكانتها في الاستدلال عند التعارض بينها وبين الأدلة؟ إذ هما قد اهتمتا بكيان المصلحة نظرية رئيسية ووصفاً بما منها كمالاً و ادعيا أنها طريقة من طرق الإجتهد الشرعية لا سيما في القضايا المستجدة سواء فيما فيه نص أم لا وإن لها دوراً عظيماً في علاج المشاكل الفقهية يومنا الحالي، و بالتالي كانا قد اسهما سهما علمياً في تنظير المصلحة وتلقيدها حتى لا يخفى عند دارسي الفقه و أصوله أنهما قد اشتها إمامين من أئمة نظرية المصالح و المقاصد الشرعية، بل وإن اختلفا مذهباً إلا أنهما متفقان أن المصلحة هي روح الشريعة الإسلامية التي لا بد من تحقيقها في دنيا الواقع و هي أقوى أدلة الشرع.

### نظرية المصلحة عند الطوفي

جاء نجم الدين الطوفي -أحد علماء القرن السابع الهجري- برأيه الجديد في المصلحة ناقداً على نظرية المصلحة التي عرفها الأصوليون قبله، فنادى بأن المصلحة مع تقسيمها إنما هي تعسف وتكلف، بل هي طريقة وحيدة لمعرفة الأحكام الشرعية التي تندرج العقول في ادراكها. و قرر الطوفي أن المصلحة تقدم على النص والإجماع عند التعارض. هذا الرأي يبدو عندما يشرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" في كتابه التبيين في شرح الأربعين وهو الحديث الثاني والثلاثون في كتاب الأربعين النووية: عن أبي سعيد سعد بن ملك بن سنان الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "لا ضرر ولا ضرار" حديث حسن، رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً، ورواه مالك في الموطأ مراسلاً عن عمرو بن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم مراسلاً، فأسقط أبا سعيد، وله طرق يقوي بعضها بعضها.

محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، (قاهرة: دار الفكر، دون السنة)، ص. 24 23

اسمه الكامل سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد ابن الصفي المعروف بابن أبي عباس الطوفي الصرصي البغدادي

نجم الدين أبو الربيع. انظر، مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، (بيروت: دار الفكر، 1954)، ص. 66

اسمه الكامل أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي قاسم بن الحسن بن محمد بن المهذب السلامي الدمشقي<sup>25</sup> الشافعي المعروف بسلطان العلماء. انظر فاروق عبد المعطي، العز بن عبد السلام سلطان العلماء، (بيروت: دار الفكر،

1993)، ص. 97-102

فالضرر لغة مصدر ضر-يضر-ضرار، وهو إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً. والضرار مصدر ضار-يضرار-ضرار فهو إلحاق مفسدة بالغير على جهة المقابلة، أي كل من الرجلين يقصد ضرراً لصاحبه.<sup>26</sup> فما الفرق بين الضرر والضرار؟، بعض العلماء يقول إنهما بمعنى واحد على وجه التأكيد، والمشهور كلاهما مختلفان: فقول الضرر هو الاسم والضرار هو الفعل فالعنى أن الضرر نفسه منتف في الشرع وإدخال الضرر بغير حق كذا لك. وقيل الضرر أن يدخل على غيره ضرراً بما ينتفع هو به. والضرار أن يدخل على غيره ضرر بلا منفعة له به كمن منع ما لا يضره ويتضرر به الممنوع. ورجح هذا القول ابن عبد البر وابن الصلاح. وقيل الضرر أن يضر به من لا يضره والضرار أن يضر بمن فد أضر به على وجه غير جائز.<sup>27</sup> ويقول آخر أن "لا ضرر ولا ضرار" أصله لا حقوق أو إلحاق ضرر بأحد ولا فعل ضرار مع أحد. ومعناه أن لا حقوق ضرر شرعاً إلا بموجب خاص، و أن نفي الضرر والمفاسد شرعاً نفي عام إلا ما خصصه الدليل. وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع الأدلة الشرعية وتخصيصها به في نفي الضرر وتخصيل المصلحة.

وأما لفظ المصلحة فهو مفعلة من صلح - يصلح - صلاحاً وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به. فهي عرفاً سبب مؤد إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح و شرعاً سبب مؤد إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة. والعبادة هي ما يقصده الشارع لحقه والعادة هي ما يقصده لنفع الخلق وانتظام أحوالهم.<sup>28</sup> وهذا دل على أن الطوفي يقسم الشرع إلى قسمين ما هو حق لله تعالى وحده و ما هو حق للعباد. فالأول هو أصول الدين لا جدال فيه و لا بد من اتباعه على ما رسم به. والثاني هو مجال الأحكام الفرعية التي فيها مساغ الإجتهد من أدلتها التفصيلية. ولخص عبد الوهاب خلاف أنه قسم الأحكام الشرعية إلى قسمين: مجال أحكام العبادات والمقدرات التي لا مجال للعقل في فهم معانيها بالتفصيل. والمعمل فيها هو النص والإجماع. و مجال أحكام المعاملات والسياسات التي للعقل مجال في فهم معانيها و المقصود بها. والمعمل فيها هو المصلحة أو جلب النفع و دفع الضرر فإذا لم يكن للشارع

نجم الطوفي، كتاب التعين في شرح الأربعين، (بيروت: مؤسسة الريان، 1998)، ص. 26236

ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، بيروت: مرسسة الكتب الثقافية، 2002) ص. 27303

نجم الدين الطوفي، كتاب التعين.....، ص. 238-239

حكم في وقائع منها حكمنا فيها بما يحقق المصلحة. وإذا كان للشارع حكم في وقائع منها ووافق حكم نص الشارع المصلحة التي تدركها عقولنا نفذنا النص. وإذا كان حكم النص أو الإجماع لا يوافق المصلحة التي تدركها عقولنا ولم يمكن الجمع بينهما فالمعول عليه هو المصلحة.<sup>29</sup>

فالمصلحة عند الطوفي هي ما يستقل العقل بإدراكها دون النظر إلى شهادة الشرع لها، والعمل مثلا إن تضمن مصلحة مجردة حصلت بها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيت عنها، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه، فإن استويا توقف على المرجح، أو خير أرجحهما.<sup>30</sup> فإن الترجيح والتخير أحد المسالك التي سلكها المجتهد في استنباط الأحكام من نصوصها الشرعية عند التعارض بينها بعد الجمع والتوفيق. فصارت المصلحة أقوى أدلة الشرع بالنسبة إلى غيرها عملا بالحديث المرسل السابق بيانه واستدلالا بقوله تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر).<sup>31</sup> و (يريد الله أن يخفف عنكم)<sup>32</sup> و (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج)<sup>33</sup> و (وما جعل عليكم في الدين من حرج)<sup>34</sup> وقوله صلى الله عليه وسلم: (بعثت بالحنيفية السمحة السهلة).

وكانت عدة تعليقات للطوفي في تقديم المصلحة على النص والإجماع عند التعارض. وأولاها أن المصلحة هي قطب مقصود الشرع في غير العبادات (العادات والمعاملات)، بخلاف العبادات فإنها حق الشرع ولا يعرف كيفية إيقاعها كما وكيفا، وزمانا ومكانا إلا من جهته نصا وإجماعا. وثانيها أن الشارع جعل المصلحة أصلا من أصول التشريع، فتقدم في كل الأحيان.<sup>35</sup> وثالثها استدلال الطوفي بعموم النصوص الدالة على تأكيدها، منها قوله جل وعلى: (يأيتها الناس قد جائتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة

عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، (الكويت: دار القلم، 1972)، 298.

نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (بيروت: مطابع الشرق الأوسط، 1989)، ص. 59.

سورة البقرة: 186.

سورة النساء: 29.

سورة المائدة: 37.

سورة الحج: 78.

نجم الدين الطوفي، كتاب التبيين... ص. 238-239. وقارن بوهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، (بيروت: دار الفكر، 35.

1986)، ص. 803.

36 و قوله تعالى (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون)،<sup>37</sup> وقوله سبحانه: (ولكم في القصص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون).<sup>38</sup> وبالتفصيل، بين الطوفي أن أفعال الله معللة بحكم يعود نفعه إلى المكلفين في كمال حياتهم، لا إلى الله تعالى و كماله لأنه مستغن بذاته عما سواه. و أن رعاية المصلحة هي تفضل من الله على جميع خلقه. فعلى سبيل الإيجاز أن رعاية المصلحة هي أمر من الكتاب والسنة والإجماع والنظر. أما الكتاب والسنة فقد أورد الباحث ما سبق منهما الأدلة التي تدل على شمولية المصلحة في كل حكم من الأحكام وقد بان أنه ما من أية في كتابه تعالى إلا وهي دالة وشاملة على المصلحة للخلق.. فعلى سبيل المثال قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يخطبن أحدكم خطبة أخيه. فبان انه نھانا عن خطبة مخطوبة أحد من المسلمين إذ بها يتمكن التخاصم بين المسلمين. و أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم نھي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار أو أرض العدو. والظاهر في علة هذا المنع أنه صلى الله عليه وسلم لم ينه عن ذلك إلا مخافة أن يستهين به الكفار وإن ينالوه بسوء.<sup>39</sup> و أما الإجماع فقد استدلل الطوفي به على حجية المصلحة قائلا: قد أجمع العلماء على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد. وأشدھم اعتناء في ذلك الإمام مالك حيث قال بالمصالح المرسلة. ومن ثم أجازوا عقود السلم والإجارة لأجل مصلحة الناس وإن خالفا القياس، لأنهما في الحقيقة معاوضة على المعدوم. و أما النظر فلا شك عند كل ذي عقل سليم وصحيح أن الله تعالى راعى مصلحة عباده في معاشهم ومعادهم. إذ لمن الخيال على الله أن يراعي مصالحهم في المعاش والمعاد ثم يهمل مصالحهم في الأحكام الشرعية. وإذا ثبتت رعايته إياها فلا يجوز إهمالها البتة.

### النص و المصلحة وارتباطهما في الشرع

بعد أن ذكر الطوفي أن المصلحة هي أقوى الأدلة في مجال المعاملات والعادات دون العبادات و أنها تدرك باستقلال العقل في تقدير معيار المصلحة والمفسدة جعلها أولى

سورة يونس: 3657

سورة يونس: 3758

سورة البقرة: 38179

يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الحدود والتطرف، (بيروت: دار الفكر، 1402)، ص. 65<sup>39</sup>

بالتقدم على النص والإجماع إذا تعارضت، لأدلة عديدة<sup>40</sup> الأولى. أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصلحة فهي إذن محل وفاق، والإجماع محل خلاف، فالتمسك بما هو متفق عليه أولى من التمسك بما هو مختلف فيه. الثاني. أن النصوص متعارضة مختلفة فهي سبب الخلاف في الأحكام، والمصلحة سبب الاتفاق فكان إتباعها أولى. لأن المصلحة هي أمر حقيقي في نفسه واضح بياها ساطع برهانها لا يختلف فيها. الثالث أن السنة قد تكون بعضها على بعض معارضة بالمصالح، وإن اختلف العلماء فيها. وهذا الخلاف قد يحمل أتباع المذاهب على وضع الأحاديث في تفضيل أئمتهم وذم بعضهم وهو أيضا الذي بعث إلى تنافس المذاهب في تفضيل الظواهر ونحوها على رعاية المصلحة.

فقد ظهر الآن أن دليل رعاية المصلحة أقوى من دليل آخر، فليقدم به على غيره من أدلة الشرع عند التعارض بطريق البيان كما أوضح الطوفي كل الوضوح سابقا بأن نظريته ليست هي القول بالمصلحة المرسلة على ما ذهب إليه مالك بل هي أبلغ و أعم، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام. و بعبارة أخرى أن النص معيار الأحكام في العبادات والمقدرات. وأما أحكام المعاملات والعبادات فالمعيار المتبع فيها مصلحة العباد. و المصلحة و باقي الأدلة الشرعية إما أن تتفقا وإما أن تختلفا، فإن اتفقت ثبتت بها، وإن اختلفت، فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما فالجمع هو الأولى. وإن تعذر قدمت المصلحة على غيرها. هذا بأن المصلحة هي مقصود الشرع من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام فيجب تقديمها، وباقية الأدلة كالوسائل يتوصل بها المقصود أو الغاية، والمقاصد هي المصلحة نفسها فهي واجبة التقديم على تلك الوسائل. والوسائل قد تكون من أبواب متفرقة لنيل الغرض الوحيد المنشود. فهو أولى بالتقدم منها.

ثم إن المصلحة والمفسدة قد تكونان متعارضتين. فهذه القضية تحتاج طبعاً إلى ضابط ثابت يدفع به التعارض بينهما. لأن الحكم لا يخلو من إحدى جهتي المصلحة أو المفسدة. فالمصلحة إن كانت واحدة فيه حصل بها. وإن كانت متعددة بأن كانت فيه مصليحتان أو مصالح، فإن أمكن تحصيل جميعها فعليه. وإلا فبالأهم والأمكن. هذا إن تفاوتت مراتبها.

. ص. 44 (جاكرتا GMP 2004), Dekonstruksi Sumber Hukum, عبد الله محمد الحسين, 40

وإن تساوت وتعذر تحصيل الجميع فيكفيه الأخذ بأحدها. فإن اتحدت فيه مفسدة فبالدفع أولى. وإن تعددت فلو أمكن درء جميعها فدرئت. وإن تعذر منع الجميع فعلى ما أمكن. ثم إن تعذر درء ما زاد على مفسدة واحدة وتفاوتت في عظمتها فالأعظم أولى بالدفع من الأخرى. وإن تساوت مناصبها فبالخيار بينها كما هو في المصلحة. وإن اجتمع فيه المصلحة والمفسدة معا، فإن أمكن تحصيل المصلحة ودفع المفسدة فتقدم الأولى هو الأولى. وإن تعذر كلاهما فعلى الأهم إن تفاوتتا، وإلا فبالخيار مع اليقين. وإن تعارضتا، فبالأرجح على الأرجح، وبالأرجح على المرجوح، بعد ترجيح كل منهما وجهها بوجه تحصيلها أو دفعها. وإن تساوت فبالرجوع إلى الخيار كما تقدم.<sup>41</sup>

وعلى سبيل الإختصار، أن الطوفي قد أقر بأن نظريته في المصلحة هي رأي جديد، لم يسبقه أحد قبله. هذا، لكونه مخالفا لمن قبله، فالمصلحة عنده غايتها ليست - كما ذهب إليه جماهير العلماء - هي الأخذ بما في ما لانص فيه، و اشتراط كونها ملائمة بتصرفات الشرع في الجملة، بل المراد بها هي تقديمها على غيرها - ولو عارضت النصوص الشرعية - ما زالت في المعاملات والعادات دون العبادات والمقدرات بطريق التخصيص والبيان لا بطريق الإبطال والإفتات. فتبين، أن المصلحة عنده لا تقدم على الدليل الخاص وإنما تقدم على الدليل العام لكونه ظني الدلالة، عن طريق التخصيص والبيان له، ومعنى التخصيص والبيان هنا هو أن الأول هو نسخ الحكم عن بعض أفراد العام. والثاني هو إيضاح ما أجمل بواضح الدلالة.<sup>42</sup> وأما الدليل الخاص فلا تقدم المصلحة عليه لكونه قطعي الدلالة.

### نظرية المصلحة عند العز

المصلحة تكون على معنيين: معنى ذاتي و معنى شرعي. فالمعنى الذاتي هنا أن المصلحة هي المنفعة و المفسدة هي المضرة مطلقا سواء أكان النفع أو الضرر شخسيا فرديا أو جماعيا كليا، غالبا أو مغلوبا، عاجلا أو أجلا. فالعلم والريح واللذة والراحة والمتعة والصحة ونحوها كلها مصالح في ذاتها نافعة لأصحابها بأية طرق حصلت. وأما الجهل والخسارة والألم والتعب ونحوها كلها مفاسد في ذاتها مضرة بأصحابها. فيعبر العز أن المصالح والمفاسد تعتبر

نجم الدين الطوفي، كتاب التبيين .... ص. 289-299. <sup>41</sup>

علوي المالكي، فيض الخير و خلاصة التقرير، (سورابايا، مكتبة الهداية، 1960)، ص. 119-123. <sup>42</sup>



بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات والسيئات. لأن المصالح كلها خيور نافعة حسنات. والمفاسد شرور مضرات وسيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد. وقيل عكسها استعمال المصالح في الحسنات والمفاسد في السيئات. وأما المصلحة عنده فهي اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها، والمفاسد هي الآلام وأسبابها والغموم وأسبابها.<sup>43</sup> ومن هذا المعنى استفيد بأن المنفعة التي تشير إلى الخير، والمضرة التي تفيد إلى الشر ليست بكافية بأن تكون مصلحة أقصى ومفسدة أعلى في حياة الناس. لأن هذه كلها إنما هي تصف بالمصلحة والمفسدة المادية لا المعنوية. والمصلحة التي أراد بها العز هي المصلحة الحقيقية لأنها قيمة فلسفية من حياة الناس وغايتها العظمى. وهذا التعريف قد انتقل من معناها الدالة على مصلحة مادية معروفة بقوانين العقل إلى المصلحة الدالة على مصلحة فلسفية معروفة بالوجدان.

فالمصلحة الحقيقية هي الأفراح والذات، والمصلحة المجازي هي أسبابها،<sup>44</sup> وربما كانت أسباب المصالح هي المفاسد، كقطع الأيدي للسارق والسارقة. قال الله تعالى في القرآن الكريم: (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما).<sup>45</sup> فكان الأمر بالقطع يؤمر به لا لكونه مفسدة للسارق أو السارقة، بل لكونه مؤدياً إلى مقصود الشرع وهو مصلحة الناس من أمن الخوف لنفوسهم في ضياع أموالهم. ورحم الزناة كقوله تعالى: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة).<sup>46</sup> فالأمر بالرجم أو الجلد يؤمر به ليس لكونه مفسدة للزناة، بل لكونه يؤدي إلى مصلحة يقصد بها الشارع لمصلحة غيرهم وهي حفظ النفس والنسل والعرض. وغيرها من العقوبات الشرعية كلها مفاسد، ولكنها مطلوبة شرعاً، لا لكونها مفاسد بل لكونها مقصودة الشريعة أوجبها الشارع لتحقيق ما رتب عليها من المصالح الحقيقية وهي المحافظة على الأصول الستة: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض. وكذلك المفاسد تتكون من حقيقية ومجازية. فالحقيقية هي الآلام والغموم والمجازية هي أسبابها وأسباب المفاسد مصالح نفسها. فما نهي عنه الشارع مؤد إلى المفاسد، مثل

عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ص. 4312

نفس المرجع، ص. 4414

سورة المائدة: 4538

سورة الإسراء: 462

التخلي بين رجل وامرأة في مكان خال، فهو مصلحة لهما من جهة كونه لذات وشهوات في حال التحاب والتغازل، ولكنها منهي عنها لكونها سوف يؤدي إلى الزنا عند عدم الإيمان والوقوع في خطوات الشياطين. لأن الإنسان بطبعه يؤثر ما رجحت مصلحته على مفسدته وينفر مما رجحت مفسدته على مصلحته، فهو يميل إلى الأفراح واللذات والنفور من الغموم والمؤلمات. ولذا، كانت أفراح التغزل ولذاتها من المصالح المجازية والوقوع في الزنى مفسدة حقيقية. فالمفسدة المجازية سوف تتعقب على المفسدة الحقيقية أكثر ما يمكن. والنفور من حدوث المفسدة المجازية هو الأولى. إذ، إذا لم تقع المفسدة المجازية فلن تقع المفسدة الحقيقية.

فكيف تعرف تلك الأسباب حتى تجلب بها المصالح الحقيقية، وتدرأ تلك المفاسد الحقيقية؟ فليعلم بأن المصالح الحقيقية لا تحصل إلا بأسبابها. وأسبابها مفاسد. والفعل عن ترك المفاسد مفسدة، كالأمر بوجوب القطع في السرقة، أو الرجم في الزنى، فإن لم يعمل به فهو مفسدة لغيره، لإمكان تكرار السرقة وضياع أموال الغير، ولو مصلحة لفاعله (السارق أو الزاني) لسلامته عن القطع. وكذلك المفاسد الحقيقية لا توصل إليها إلا بأسبابها. فأسبابها مصالح. أي الفعل عن ترك المفاسد المجازية مصلحة، ضرب الباحث مثلاً هنا كمن لا يتخلي بامرأة (مفسدة مجازية)، لا يمكن أن يقع في الزنى (مفسدة حقيقية). والابتعاد عن الزنى هو مصلحة الغير. لقوله تعالى: (لا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً)،<sup>47</sup> فالقرب من الزنى منهي عنه كالتخلي في النحو السابق، لأنه يوشك أن يقع في الزنا. والوقوع في الزنا محرم لأنه من الفواحش وساء سبيلاً، لفوات النفس، والنسل والعرض. وهذا قياس أولوي.

وفي الحقيقة، كان الشارع أعلم أن كل ما شرعه جالب للمصلحة أو دارئ للمفسدة ولكنه أجرى عاداته وطرد سنته بتدبير بعض خلقه على بعض لتعريفهم عن وجود الأسباب، ما رتب عليها من خير فهو مطلوب في وقوعها ووجودها وما رتب عليها من شر فهو منهي عن قيامها وتحققها وهذا هو الغالب في العادة.<sup>48</sup> والأداة لتعريف وجود تلك الأسباب هو العقل السليم خلقه الله فطرة وحيدة مميزة بين عاقل وغير عاقل.<sup>49</sup> فالواجب على كل إنسان

سورة الإسراء: 32<sup>47</sup>

عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام...، ص. 16<sup>48</sup>

محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1987)، ص. 65<sup>49</sup>

في اكتسابه اتباع أسباب الرشاد، إذ بها تنال المصلحة وتنكب أسباب الفساد إذ بها تدفع المفسدة. واكتسابه لا يخلو من ضربين: الأول ما هو سبب للمصالح وهو على ضرب: ما هو سبب لمصالح دنيوية كالمأكل والمشرب والمراكب واللباس وغيرها من حوائج الإنسان الجسمانية وما هو سبب لمصالح أخروية كالصلاة، و الصوم، و الحج، فحسب. وما هو سبب لمصالحهما، كالزكوات، و الصدقات، و الجهاد وغيرها مما هو نافع لغيره في الدنيا و لنفسه في الآخرة. و هذه الإكتسابات مأمور بها و يتأكد الأمر بها على قدر مراتبها في الحسن. و الثاني ما هو سبب للمفاسد و هذا على أنواع: ما هو سبب لمفاسد دنيوية كالجهل في العلوم العامة، و الشتم، و النميمة و غيرها و ما هو سبب لمفاسد أخروية كالكفر، و ترك الصلاة، و الشرك، و ما هو سبب لمفاسدهما، كالزنا و السرقة، و القتل. و كل هذه الإكتسابات منهي عنها و يتأكد النهي عنها على قدر مراتبها في القبح. و لذلك، كانت هذه (المصالح و المفاسد) منقسمة إلى دنيوية و أخروية. فأما مصالح الدنيا و مفاسدها معروفة بالضرورات و التجارب و العادات و الظنون المعتمدة. و مصالح الآخرة و مفاسدها معلومة بالنقل. أما مصالح و مفاسد الدارين (الدنيا و الآخرة) و أسبابها فلا تعرف إلا بالشرع.<sup>50</sup>

### النص و المصلحة و علاقتهما في الشرع

و المشروعات تتكون مما ظهر أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة أو عكسه، و يعبر عنه بمعقول المعنى. و مما لم يظهر جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة و يعبر عنه بالتعبد. ففي التعبد من الطوعية مما لم تعرف حكمته و لا تعرف علته. و هذا يفعل ليس إلا لإجلال للرب و طاعة لأمره. و لا يعني هل هذا جالب لمصلحة من عمل به أو دارئ لمفسدته. لأن المفروض به ليس معيار المصلحة أو المفسدة بل الخضوع و الطاعة لشرعية الشارع.<sup>51</sup> فكما هو مجمع عليه أن الشريعة جاءت لحماية المصالح الإنسانية الحقيقية فلا حيلة بوجه ما إلى الإلتهفات من الإيثار برعاية المصلحة. و لكن المصلحة قد تختفي، فيحتاج إلى تحرير معنى المصلحة في الإسلام ليتبين المقياس الدقيق الذي يقوم عليه أمر شئون المجتمع الحيوية. فإن

عز الدين بن عبد السلام، قواعد الاحكام.....ص. 5012

نفس المرجع، ص. 5119

خفي شيء منها طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب و السنة و القياس المعبر و الإستدلال الصحيح. فإن خفي شيء من ذلك طلبت أدلته بأن تعرف المناسبات بين المصالح و المفسدات راجحهما و مرجوحهما، أفضلها و فاضلها و مفضولها. فليعرض ذلك على العقل بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم بنى عليه الأحكام إلا ما هو تعبدى فإنه أمر معلوم من الدين بالضرورة.<sup>52</sup>

و لأجل ذلك، استفاد الباحث هنا أن معظم مصالح المعاملات و نحوها و مفسادها معروف بالعقل و كذلك معظم الشرائع سوى العبادات و المقدرات. إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح و درء المفسدات عن نفس الإنسان و عن غيره محمود حسن، و أن تقديم المصالح فأرجحها محمود حسن، و أن درء المفسدات فأفسدها محمود حسن، و أن تقديم المصالح الراجعة على المفسدات المرجوحة محمود حسن، و أن درء المفسدات الراجعة على المصالح المرجوحة محمود حسن. إضافة إلى هذه المناسبة، فكان إنقاذ الغرقى-مثلاً- مقدم على أداء الصلوات لأنه أفضل عند الله من أداء الصلاة. و الجمع بين المصلحتين ممكن بأن ينقذ الغرقى ثم يقضي الصلاة. و معلوم أن ما فاتته من أداء الصلاة لا يقارب إنقاذ نفس مسلمة من الهلاك. و كذلك، لو رأى الصائم في رمضان غريقاً لا يتمكن من تخليصه إلا بالتقوي بالفطر فإنه يجوز له أن يفطر و ينقذه، لأن في النفوس حقاً لله وحقاً لصاحبها، فقدم ذلك على الصوم.<sup>53</sup> فهذا الذي يدل على أن العز يدعو إلى استعمال العقل في استنباط الأحكام و في التعرف على المصالح و هو يرى أن الأحكام إن لم يمكن استنباطها من الكتاب و السنة و القياس فيجب استنباطها بما يحقق مصلحة و يدرأ مفسدة. و العقل هو أداة هذا الاستنباط.<sup>54</sup> و المراد بالعقل هنا هو ما يشمل الحس و الفكر و الخبر (الوجداني أو القلبي). و غرض التحليل العقلي هو عرض النص ذاته على المستوى العقلي.<sup>55</sup>

نفس المرجع، ص. 5211

فاروق عبد المعطي، العز بن عبد السلام، ص. 53162

نفس المرجع، ص. 54161

حسن حنفي، التراث والتجديد موقفًا من التراث القديم من العقيدة إلى الثورة، (بيروت: مكتبة مدبولي، دون السنة)، ص. 55

## نظرية الظنون في المصلحة

كاد الظن يرادف-معنى-الشك والوهم، و لكن لكل منها فرقا يسيرا يتبين معناه على الآخر. الشك هو تردد بين معتقدين دون ترجيح لأحدهما على الآخر. و الظن أعلى درجة من الشك و أقرب إلى المعرفة و العلم، لأنه قد تحول من اعتقاد غير جازم إلى اعتقاد جازم يتجاوز التردد إلى الترجيح. و الوهم هو إصدار حكم على واقع غير مطابق له، بل يقف على المرجوح.<sup>56</sup> و ما من حكم في الإسلام إلا و كان فيه مصلحة للعباد فالتكاليف كلها راجعة إلى مصالحهم في دنياهم وأخراهم. فالمصلحة إذن، أمر جوهري في كل حكم من الشريعة الإسلامية. و لكن المصلحة ذاتة موهومة عند بعض الأراء. فيزعم بعض الناس أن الشيء مصلحة عندهم، و لكن غير مصلحة عند الشريعة. و هذا نشأ من انحرافات نفسية أو منافع قليلة أو مصلحة جزئية، لأسباب منها تحكم الهوى في نفوس بعض الأشخاص حتى لا يستطيع له التفريق بين ما اشتهاه هواه و بين المصلحة في ذاتها، ومنها تركيز النظر والتفكير إلى حالة وقتية قد سيطرت عليها نظرية مالية أو إجتماعية معينة، ومنها التقليد الاعمى لشخص ما يبيح المنكرات التي أنكرها الإسلام نفسه. بل الواجب في نظر المصلحة هو النظر إلى ما هو أكبر مصلحة و أكثر منفعة وأطول زمنا.<sup>57</sup> حتى لا يقل من حلل ما حرم و حرم ما حلل. مع أن الشارع لم يكل شيئا من التبعيدات إلى أراء العباد، فلم يبق إلا الوقوف على ما حده الشارع و الزيادة عليه بدعة كما أن النقصان منه بدعة. فالعتمد في جلب مصالح الدارين و درء مفاسدهما هو الذي يظهر ثبوته من الظنون. فكما أن للدارين مصالح كذلك لهما مفاسد حتى لو فاتت مصالحهما فسد أمرهما و كذا إذا تحققت مفاسدهما هلك أمرهما. و تحصيل معظم هذه المصالح بتعاطي أسبابها مظنون غير مقطوع به.<sup>58</sup>

فمن أتى بما هو مصلحة في ظنه و هو مفسدة في نفس الأمر، كمن أكل مالا يعتقد أنه لنفسه أو وطئ جارية يظن أنها في ملكه أو لبس ثوبا يعتقد لنفسه أو سكن دارا يعتقد أنها في ملكه، فلا إثم عليه لظنه و لا يتصف فعله بكونه طاعة و لا معصية و لا مباحا و إنما هو

نفس المرجع، ص. 250<sup>56</sup>

أبو زهرة، الجريمة والعقوبة.... ص. 24<sup>57</sup>

عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام.... ص. 87<sup>58</sup>

معفو عنه كأفعال الصبيان و المجانين و يلزم ضمان ما فاتته من ذلك كله وهو مباح و المباحات لا تتوقف على المأثم. و كذلك لو وطئ أجنبية يعتقد أنها زوجته أو أمته، فإنه لا يأثم و يلزمه مهر المثل. و كذلك من فعل فعلا يظنه قرية أو مباحا و هو مفسدة محرمة في نفس الأمر، كالحاكم إذا حكم بما ظنه حقا بناء على الحجج الشرعية و كالمصلي يصلي ظانا أنه متطهر أو كمن يصلي على مرتد يعتقد مسلمًا. و هذا خطأ معفو عنه كالذي في الأول، و لكن يثاب فاعله على قصده دون فعله.

فلا شك أن مصالح الدنيا و الآخرة مبنية على الظنون. و الظنون المعبرة لا يجوز تعطيلها لكونها نادرة الكذب. و هي على أربعة: ظن أعلى و ظن أدنى و ظن متوسط.<sup>59</sup> الظن الأعلى هو الظن الذي لا يكتفي بشرط واحد، بل بشروط أكثر ما يمكن، أو الذي يجاوز الحد الأقصى طبقا لمطلوب الشرع، حتى يقارب صدقه على اليقين. مثل شهادة الأربع في القذف. كما قال الله تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة).<sup>60</sup> والظن الأدنى هو الذي المكتفي بما هو أدنى الحد أو بشرط واحد قابل للصدق. كشهادة رؤية الهلال بواحد بأول رمضان أو أخره. والظن المتوسط هو الذي ما بينهما، كمثل الشهادة في النكاح أو شهادة الرضاع.<sup>61</sup> و التهمة كذلك على ثلاثة أحدها تهمة قوية كحكم الحاكم لنفسه، و شهادة الشاهد لنفسه، فهذه تهمة موجبة لرد الحكم و الشهادة. لأن قوة الداعي قاذحة في الظن المستفاد من الزايع قدحا ظاهرا لا يبقى معه إلا ظن ضعيف لا يصلح للإعتماد عليه و لا لاستناد الحكم إليه. و الثانية تهمة ضعيفة كشهادة الأخ لأخيه، و الصديق لصديقه فلا أثر لهذه التهمة و قد خالف مالك في الصديق الملائف، و لا تصلح تهمة الصداقة للقبح في الزايع الشرعي، و قد وقع الإتفاق على أن الشهادة لا ترد بكل تهمة. و الثالثة تهمة مختلفة في رد الشهادة و الحكم بها.<sup>62</sup> كتهمة شهادة العدو على عدوه و هي موجبة للرد لقوة التهمة و خالف فيها بعض العلماء.

<sup>59</sup> نفس المرجع، ص. 18

<sup>60</sup> سورة النور: 4-6، 13

<sup>61</sup> ابن الرشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (سمارنغ: طه فوتر، دون السنة)، ص. 13-29

<sup>62</sup> عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام.....، ص. 24

### المصلحة من حيث الوسائل والمقاصد

كما قد سبق بيانه أن ما هو مصلحة تأكد الأمر به، وما هو مفسدة ثبت النهي عنه. فالمصالح تشمل إلى ما هو مأمور به فهو مصالح الواجبات، و مصالح المندوبات و مصالح المباحات، و المفسدات تحوي إلى مفسدات المحرمات و مفسدات المكروهات. فأما مصالح الواجبات و المندوبات فأحدهما مقاصد و ثانيهما وسائل. و كذلك مفسدات المحرمات و المكروهات أحدهما مقاصد و ثانيهما وسائل، و للوسائل أحكام المقاصد فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل كالغالب في الجهاد هي أفضل من القتل، لأنه تحصل به مقاصد الجهاد، و منها تحرير الأمة المسلمين عن استعمار الأعداء. و الوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل كالشرك فإنه وسيلة إلى الكفر. و الشرك لظلم عظيم فلا يغتفر به لقوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء).<sup>63</sup> وقد ترتبت الوسائل بترتب المصالح و المفسدات فمن وفقه الله للوقوف على ترتب المصالح عرف فاضلها من مفصولها، مقدمها ومؤخرها. كالتوسل إلى معرفة الله أفضل من التوسل إلى معرفة أحكامه. و التوسل إلى معرفة أحكامه أفضل من التوسل إلى معرفة آياته. و التوسل إلى المفروضات أفضل من التوسل إلى المندوبات. و غير ذلك. فاختلف العلماء في تقديمها عند التعارض و اعتذار الجمع. فقالوا ومن قدر على الجمع بين جلب المصلحتين أو المصالح بين الراجح و المرجوح فعل بهما أو بها. و من وفقه الله لمعرفة رتب المفسدات فإنه يدرأ أعظمها بأخفها عند التزاحم.<sup>64</sup> كالتوسل إلى القتل أرذل من التوسل إلى الزنا، و التوسل إلى الزنا أرذل من التوسل إلى الأكل بالباطل كالإختلاس. و الخلوة بالمرأة الأجنبية أقبح من النظر بها، و هلم جرا. و يختلفون أيضا في تقديم درئها عند تعذر الدفع عن جميعها. فمن قدر على الجمع بين درء أعظم الفعلين مفسدة و درء أدناها مفسدة جمع بينهما، و إلا فدرء الأفسد على الفاسد أولى كما هو جلب الأصلح على الصالح أعظم. و كذلك أجراها و إنمها يختلف باختلاف رتبها و قدر مشقتها. فأجر المصلحة يقدر بقدرها، و يختلف

سورة النساء: 48، 116<sup>63</sup>

محمد جواد مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، (بيروت: دار العلم، 1975). ص. 427<sup>64</sup>

باختلافها، كما قال الله تعالى: (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم)<sup>65</sup> و(من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها)<sup>66</sup>. و(من يعمل مثقال ذرة خيرا يره)<sup>67</sup> كفعل الواجبات أكبر أجرا من فعل النوافل. وكذلك إثم المفسدة يعاقب حسب فعله، و قال تعالى: (وإن أسأتم فلها)<sup>68</sup> و(من يعمل مثقال ذرة شرا يره)<sup>69</sup> و(وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص).<sup>70</sup> كفعل المحرمات أشد إثما من فعل المكروهات.

يتبين للباحث بما ذكر أن المصالح-من حيث تحصيلها-ثلاثة: أحدها ما هو واجب التحصيل به. الثاني ما هو مندوب التحصيل به. الثالث ما هو مباح التحصيل به. فإذا عظمت المصلحة أوجبها الله في كل شريعة وكذلك العكس. وإذا تفاوتت الرتب بين المصالح و المفساد فقد يقدم بعض المصالح في بعض الشرائع على غيرها و يخالف ذلك في بعض الشرائع. وكذلك المفساد كالقصاص مثلا في شريعة موسى واجب لله وحده كما في حد السرقة و الزنا. و هو في شريعتنا حق للعبد مقترن بحق الله فرجح فيه حق العبد على حق الرب في شريعتنا نظرا للحائي و لولي الدم. وكذلك المفساد ثلاثة: الأول واجب الدرع فإن عظمت مفسدته وجب درؤه في كل شريعة، كالكفر و القتل و الزنا و السرقة. الثاني ما تختلف فيه الشريعة فيحظر في شرع و يباح في آخر تشديدا على من حرم عليه و تخفيفا على من أبيح له. الثالث ما يدرؤه الشارع كراهة له. مثل تحريم الزيادة في النكاح على امرأة واحدة في شريعة عيسى نظرا للنساء. و أجازة من غير حصر في شريعة موسى لمن عليه طاقة في الوطء و مؤنة النكاح، و أجاز في شريعتنا على واحدة نظرا للرجال و حرم الزيادة على الأربع نظرا للنساء و رحمة بهن.<sup>71</sup>

**تعارض المصالح والمفاسد وكيف علاجه**

<sup>65</sup> سورة الإسراء:

<sup>66</sup> سورة الأنعام: 170

<sup>67</sup> سورة الزلزلة:

<sup>68</sup> سورة الإسراء:

<sup>69</sup> سورة الزلزلة:

<sup>70</sup> سورة المائدة: 45

<sup>71</sup> عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام،....، ص. 32-33



و الأفعال -يخص الباحث أفعال المكلفين سوى العبادات- على ضرب: أولها ما خفي عنه مصالحه و لا تقدم عليه حتى تظهر مصلحته المجردة عن مفسدته أو تظهر مفسدته الراجعة عن المفسدة. و الثاني ما ظهرت مصلحته و له حالان: أحدهما أن لا تعارض مصلحته مفسدته و لا مصلحة أخرى فتعجيلها أفضل. و ثانيهما إن تعارض مصلحته مصلحة أرجح منها مع عدم المفسدة فيؤخر عنها، و جيئ إلى تحصيلها و إن عارضتها مفسدة تساويها قدمت مصلحة التعجيل. و إن تساوت مع تعذر الجمع فبالتخير في التقلم و التأخير لتنازع المتساويين، مثل من يصول على بضعين متساويين بأن يكون أحدهما لا ئطا بالغلام و الثاني زانيا بالمرأة، فلو عجز الدفع عن كليهما معا، فيجوز التخير بالنظر و التأمل بين دفع مفسد الزنا لأنها لا يتحقق مثلها في اللواط، و لأن العلماء متفقون على وجوب حد الزنا، و اختلفوا في حد اللواط. أو دفع اللواط لأن اللواط لم يحلل قط و لأنه إذلال للذكور.

و كذلك المفساد، إذا اجتمعت المفساد و أمكن درء كلها درئت. و إن تعذر ترك جميعها فأفسدها هو الأفسد فهو الأولى بالترك. و إن تساوت فقد يتوقف و يتخير ما أخف ضرا منه. كما لو اضطر أكل مال الغير أكله لأن حرمة المال للغير أخف من حرمة النفس و فوات النفس أعظم من فوات المال. و كعدم الماء لطهارة الحدث و الخبث. فالماء لطهارة الخبث و التيمم لطهارة الحدث. أما الموازنة بين المفسدة و المصالح. فإذا تعارضت مصلحتان و تعذر جمعهما فإن علم رجحان إحداها قدمت. و إلا، بأن تساوي بينهما فما هو أرجح قدمت كالصيام بالإعتاق، كفارة لمجامع زوجته نهار رمضان و الوضوء بالتيمم و الفاتحة بالأذكار. و إذا تعارضت المصلحة و المفسدة تقدم المصلحة. فإن الضابط أنه مهما ظهرت المصلحة الخالية عن المفساد يسعى في تحصيلها، و مهما ظهرت المفساد الخالية عن المصالح يسعى في درئها. و إن التبس الحال فالإحتياط بالمصالح بتقدير وجودها و الفعل عليها. و الإحتياط بالمفساد بتقدير وجودها و الترك عليها. و قد يكون المصلحة تارة لا يمكن تحصيلها إلا بإفسادها، إما بكلها أو ببعضها أو بصفة من صفاتها. كإحراق الأطعمة للشفاء أو الدواء و إحراق الخطب للطبخ. فإنه بإفساد الكل. و ببعضها مثل قطع

اليد للسارق حفظاً للروح، أو كجرح الطبيب لمريض، حفظاً لنفسه إذا كان الغالب السلامة فإنه يجوز قطعه و جرحه. و بصفته مثل تحريق أموال الكافرين و قتل إبلهم في القتال.<sup>72</sup>

و إذا اجتمعت المصالح و المفسدات و إن أمكن تحصيل المصلحة و درء المفسدات فهو أولى. و إن تعذر الدرع و التحصيل فدرء المفسدات أولى إن كان هو أكبر، قال الله تعالى: (يسألونك عن الخمر و الميسر، قل فيهما إثم كبير و منافع للناس و إثمهما أكبر من نفعهما).<sup>73</sup> و لهذا حرم شرب الخمر و الميسر، لأن مفسدتهما أكثر من منفعتهما. و من المعلوم أن منفعة الخمر هو للتجارة و نحوها، و منفعة الميسر الغلبة في المقامرة بما يأخذ القامر من المقمور. و مفسدة الخمر إزالة العقول. و مفسدة الميسر إيقاع العداوة و البغضاء بين القامر و المقمور، فلا نسبة بين تلك المفسدات و المنافع. و إن كانت المصلحة أكبر فالمصلحة أولى مع التزام المفسدة و إن استوت قيمتهما فقد يتخير بينهما وقد توقف فيهما، كما قد تقدمت أمثلتها.

و قال العز: الوقوف على تساوي المفسدات و تفاوتها عزة و لا يهدي إليها إلا من وفقه الله. والوقوف على التساوي أعز من الوقوف على التفاوت. و لا يمكن ضبط المصالح و المفسدات إلا بالتقريب.<sup>74</sup> فإن تعذر درء الجميع أو جلب الجميع فإن تساوت الرتب فبالترجيح و إن تفاوت فبالترجيح عند العرفان و بالتوقف عند الجهل به.<sup>75</sup>

لخص الباحث هذه النظرية بأن العز يقول إن المصالح تنقسم إلى ضروريات وحاجيات و تتمات وتكملات، فلو تعارضت أدلتها فالأصح عنده لا يخير بينها بل يتوقف حتى ظهر الترجيح بينها، و إلا فالرجوع إلى القياس، إذ ليس لأحد الدليلين أولى من الآخر. فإن تعارضت و تساوت في قطعيتها وجب التوقف، لأن الحكم في الشرع لا يجوز إلا بعلم و اعتقاد. و إن كانت في ظنيها وجب التوقف كذلك، و إنما الظن يجب عن التعارض بينها، لأن الظن المستفاد من الأدلة عند انفراده أقوى من الظن المستفاد من معارضه. و إعمالها أولى من إهمالها.

فالمصلحة- كما عرفها الطوفي- هي السبب المؤدي إلى الصلاح و النفع كالتجارة

عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام.....ص. 7264

سورة البقرة: 219

عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام.....ص. 7420

نفس المرجع، ص. 8 75

المؤدية إلى الريح (تعريفا مجازيا) وكذلك هي السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة (تعريفا شرعيا). فلو كان التعريف مثل ذلك، لكانت المصلحة هنا هي العوامل التي تحصل بها المقاصد الشرعية و غايات الأحكام الشرعية. و المراد بها كالعوامل بأن تكون المصلحة مصدرا من مصادر الحكم أو دليلا من أدلة الأحكام الشرعية نظير الإستحسان و المصلحة المرسله التي تمذهب بها المالك. و إنما الطوفي لم يرد بها لكونها أعم و أبلغ من ذلك. فلم يقصرها على التقسيم الثلاث كما هو مشهور لدى علماء الأصول وهي معتبرة، و ملغاة و مرسله. بل المقصود بها هي مجردة المصلحة التي تلائم المقاصد الشرعية و لا تعاند بالمبادئ الخمسة التي هي أصول يثبت بها الأحكام الشرعية. فكان المعيار حينئذ حيث يعلم به تلك المصلحة بقدر العقول البشرية، لأن الإدراك بالعقل السليم هو طريق بديل في تعيين فعل مكلف بينما هو حسن في نفسه و قبيح في غيره أو عكسه. و المفسدة ضد المصلحة.

و أما العز بن عبد السلام يرى أن المصلحة ليست إلا جلب المنفعة و دفع المضرة، بل المصلحة هي أدق منها، لأنها، إن كانت تتحدد إلى جلب المنفعة و دفع المضرة فكأنها هي مصلحة مجازية ظاهرية دنيوية، لا حقيقية باطنية أخروية. و إنما المصلحة عنده هي مصلحة حقيقية تحس بالحواس لذاتها و تشعر أفراحها بالقلوب. و المفساد هي الألام و الغموم. فهذه المصالح-لذاتها و أسبابها و أفراحها و أسبابها-و المفساد-ألامها و أسبابها و غمومها وأسبابها- دنيوية وأخروية. و أما مصالح الدنيا ومفسادها فمعلومة بالعادات، و الضرورات، و التجارب و الظنون المعتبرة. و أما مصالح الآخرة فمعلومة بالشرع، فدل عليها الوعد و الوعيد، و الزجر و التهديد. و الحاصل أن المصلحة عنده لا تنحصر إلى الحسن و القبح و المنفعة و المضرة بل إلى اللذة و الفرح و السرور و الوسائل الحاصلة إليها، و كذلك المفسدة هي التي تبلغ إلى الألم و الغم و الوسائل الحاصلة إليها.

إضافة إلى ذلك، كانت المصلحة عند الطوفي هي السبب الحاصل إلى المسبب، أو بتعبير آخر هي إطلاق اسم المسبب على السبب، كالقصاص مصلحة عنده لأنها سبب إلى حقن الدماء و هو نفع مقصود للشرع. و الرجم مصلحة لأنها سبب لحفظ النسل و هو نفع مقصود للشرع. و هذا القول لا يخالف قول الغزالي إنه يقول إن المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع، لا على مطلق النفع و الضرر الذي هو مقصود الخلق. و لا قول الخوارزمي،

إذ هو يقول: المراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق.<sup>76</sup> و المصلحة عند العز هي الأفراح و اللذات (حقيقيا) و أسبابها مفاسدها (مجازيا), و هذه الأسباب مأمور أو مباح بها لا لكونها مفاسد حقيقية, بل لكونها أسبابا مؤدية إلى المصالح الحقيقية. و هذه المفاسد سميت بالمصالح المجازية لتسمية السبب باسم المسبب. و كذلك عكسها, سميت المصالح بالمفاسد المجازية. فنهى عنها لا لكونها مصالح بل لكونها مؤدية إلى المفاسد الحقيقية.<sup>77</sup>

و أما مجال المصلحة التي استقل فيها إدراك العقل, فإنما هو في غير الأمور التعبدية, مثل المعاملات و العادات و نحوها مما تعامله الناس في الحياة الدنيوية. فهم أحق بها في جلب مصالحهم مدى الزمان و المكان, بشرط أن لا تخالف بالمبادئ الشرعية, لأن المعاملات تطلق حتى يثبت المنع. لقاعدة : الأصل في المعاملات الإباحة إلا ما قام الدليل على منعه.<sup>78</sup> بخلاف ما لو كانت الأمور تعبدية, فإنها حق للشارع مصلحة للعباد. و ليست بأمر إجتهادية باعتبار المصلحة المطلقة, بل بإضافتها إلى ما فيه نص شرعي, لأنها من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة. و لأن الأصل في العبادة التحريم, فلا يجوز زيادتها أو نقصانها على خلاف ما جاء به الشرع, إلا ما دل عليه دليل على إباحته. عملا بقاعدة: الأصل في العبادة التوقيف, و لا يعبد الله إلا بما شرع.<sup>79</sup> و الزيادة أو النقصان في العبادة بدعة, و كل بدعة ضلالة. لحديث رواه داود والترمذي: إياكم و محدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة, وحديث رواه الطحاوي: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ستة لعنهم الله وكل نبي: الزائد في الدين و المكذب بقدر الله, و المتسلط بالجبروت, يذل من أعز الله و يعز به من أذل الله, و التنازل لسنتي, و المستحل لحرم الله, و المستحل من عترتي ما حرم الله.<sup>80</sup> فلا فرق بين الطوفي و العز في تفويض الأمور التعبدية التي فيها حق الله وحق العباد إلى النصوص الشرعية, لأنها من مصالح الدارين, و لا سيما مصالح الآخرة, فلا تعرف تلك

حسين حامد حسان, نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي, (بيروت: دار النهضة العلمية, 1971) ص. 8-10

نفس المرجع, ص. 12

17. ص), 1991, دار العلوم, (جاكرتا: Pengantar Studi Perbandingan Mazhab و هاب عفيف,

نفس المرجع

حامد الحسيني, البيان الشافي في مفاهيم الخلافة, (باندونج: فوستاكا هداية, 2000), ص. 39-40

المصالح إلا بالشرع. و الأمور اللاتعبدية إلى استقلال العقل سواء بالحس أم المشاهدة، لأنها من مصالح الدنيا، و هي معروفة بالضرورات و التجارب و العادات و الظنون المعتمدة. و أما إدراكها بالعقل فلأنه هو الحاكم فيها بينما هي حسنة له أو قبيحة مع اقتترانه باستفتاء القلب، لأن القلب لا يكذب ما رأى. و به قال الله تعالى: (ما كذب الفؤاد ما رأى).<sup>81</sup> فما هو حسن عنده فهو حسن في نفس الأمر، و كذلك عكسه. و معيارهما معلق بالقلب، مستدلاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (استفت قلبك واستفت نفسك البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، و الإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر و إن أفتاك الناس وأفتوك).<sup>82</sup> و بهذا، استنتج الباحث أن المشروعات ضربان: ضرب ما هو غير معقول المعنى كالطاعات و العبادات. و ضرب ما هو معقول المعنى كالمعاملات و سائر التصرفات.

### تعليل الأحكام وإناطتها بالمصلحة

لقد تبين أن جماهير العلماء سلفاً و خلفاً متفقون على أن أحكام الشريعة-في جملتها-معللة وأن لها مقاصد. وأن هذه المقاصد والعلل والحكم معقولة ومفهومة إجمالاً و تفصيلاً، إلا في بعض الأحكام التعبدية المحضة.<sup>83</sup> فالتكليفات إذن، كلف المكلف بها المكلفين لمصالحهم في المعاش والمعاد، سواء في العبادات لا سيما في المعاملات الدنيوية التي فيها معاشيهم و علاقاتهم فردياً و أسروياً و مجتمعيّاً و أمويّاً. و لا يغادر بها شيئاً باطلا عبثاً، أي لا منفعة له. و لذا قال الله تعالى: (ربنا ما خلقت هذا باطلا).<sup>84</sup> أي عبثاً، والله عز وجل منزّه عن العبث. وهذا حجة المثبتين. وأما النفاة فيقولون إن كان الله فعل فعلاً لعله، فهو مستكمل بتلك العلة، وهذا محال له تعالى

والتحقيق أن أفعال الله عز وجل معللة بحكم غائية تعود إلى نفع المكلفين و مصلحتهم. فالمصلحة التي هي مقصود الشريعة، تفضل من الله تعالى على خلقه، لا واجبة عليه. فيجب رعايتها و بناءها على تحسين العقل و تقييحه. و العز كذلك يقول إن المصلحة ليست من الواجبة له تعالى، بل هي تفضل و رحمة منه على عباده، قائلاً: ...وبذلك أي العقل يعرف

سورة النجم: 81

رواه أحمد والدارمي، نقله يوسف القرضاوي في كتابه الخصائص العامة للإسلام، (سوراييا: رسالة كوستي، 1994)، ص. 68

يوسف القرضاوي، مدخل الدراسات الإسلامية... ص. 57

سورة آل عمران: 191، سورة المؤمنون: 84

حسن الأعمال و قبحها، مع أن الله عز وجل لا يجب عليه جلب مصالح الحسن، و لا درء مفسد القبيح. كما لا يجب عليه خلق و لا رزق و لا تكليف و لا إثابة و لا عقوبة، و إنما يجلب مصالح الحسن ويدرء مفسد القبيح طولا منه على عباده و تفضلا، و لو عكس الأمر لم يكن قبيحا إذ لا حجر لأحد عليه.<sup>85</sup> هذان القولان يوافقان بما قاله أهل السنة على أن رعاية المصالح تفضل من الله، سوى المعتزلة، إذ يقولون إنها واجبة عليه عز وجل. و تعليل الأحكام المراد به تفضلا أكثرها في ميدان المعاملات. فتلك الأحكام-فيما يرى البعض- أنها تدور مع علتها وجودا و عدما. و تدور أيضا-فيما يرى البعض الآخر- مع حكمتها(أي المصلحة). و جدير للباحث هنا، بيان كل هذين الرأيين بعد تفريق هذين المصطلحين (بين العلة و الحكمة أي المصلحة)، زيادة البيان في توضيح تعليل الأحكام الشرعية المختلف فيه طول العصور.

فالحكمة هي الباعث على التشريع، و المصلحة التي يهدف إليها الشرع. و العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي بني عليه الحكم الشرعي لأنه مظنة لحكمته. أما المقصود بأنه منضبط فهو أنه لا يختلف باختلاف الأشخاص ولا باختلاف الأحوال و البيئات. فالفرق بينهما يتخلص في أن الحكمة هي المصلحة أو النفع، أو هي دفع المفسدة التي قصد إليه الشارع فيما أمر به أو نهى عنه. و العلة-على حد تعبير الأصوليين-هي الوصف الظاهر المنضبط الذي تتحقق فيه الحكمة في أكثر الأحوال لا في جميعها. مثلا، الإشتراك في العقار هو العلة في ثبوت الشفعة، إذ تكون ملكيته طويلة الأمد عادة. و الحكمة من الشفعة هي دفع الأذى الذي يتوقع من دخول رجل أجنبي لم يكن بين الشركاء و توقع النزاع المستمر. فشرع الشارع الشفعة دفعا لهذا الأذى، نظرا لأن هذا الأذى قد يتحقق فعلا أو أحيانا لا يتحقق. لذلك، فإن الحكم الشرعي لا يناط بحدوث ذلك الأذى(الحكمة) و إنما يناط بالإشتراك (العلة). و العلة سبب الحكم، لأن الحكم يوجد بوجودها. كما تسمى مناط الحكم، لأن الشارع ناظ الحكم بها وجعلها علامة عليه.

فالجمهور يرون أن الحكم الشرعي يدور مع علته وجودا و عدما، لا مع حكمته. أي أن الحكم الشرعي يوجد حيث توجد علته، و إن لم توجد حكمته. و كذا ينتفي حيث تنتفي

عزالدين بن عبد السلام، قواعد الاحكام.....ص. 8511

علته، و لو وجدت حكمته. فقل إن الأحكام تناط بالعلة، أو إن العلة مناط الحكم. فبني عليه قاعدة: الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما. وعلى سبيل المثال جواز الإفطار في رمضان لعلة السفر، و لو مع عدم المشقة. خلافا لبعض العلماء منهم الأمدي و القرافي و ابن الممام يقولون بدوران الحكم الشرعي مع الحكمة اي جواز إناطة الحكم بها، ولا سيما عند عدم النص على ثبوت العلة.<sup>86</sup> فإذا، مهما جاز التعليل بالتابع جاز التعليل بالمتبوع، بل كان هو أولى. أي إذا كان التعليل بالعلة جائزا بوصفها تابعا. فالتعليل بالحكمة أولى من العلة، لأنها متبوع. والتابع تابع للمتبوع، أي العلة تابعة للحكمة. فبني عليه قاعدة: الحكم يدور مع الحكمة وجودا وعدما. بأن لو كانت براءة الرحم او عدمها سببا لوجوب العدة على المطلقة-سواء المتوفى عنها زوجها أم لا- المدخول بها و ليست بحامل، لما يجوز نكاحها في العدة- كانت عدة حيض أو عدة أشهر-. حتى انتقضت عدتها فيجوز. وأما معرفة براءة الرحم- يومنا الحالي حيث تقدمت العلوم الطبية بأجهزتها الجديدة- فنعرف بها على لمحّة البصر قبل انقضاء عدتها. فالسؤال الآن، هل يتحول حكم الأصل من حرام إلى حلال، بعد عدم ادراك العلة؟ أي إن عدمت علة العدة (براءة الرحم) بمعرفتها حينئذ قبل الإنقضاء، فهل يجوز نكاحها في العدة؟ فالجواب لا، إستنادا إلى قاعدة: الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما ولو انتفت العلة. ولم يوجد حتى الآن قول العلماء يجيزه، ولعل هذا القول باعتبار الحكمة أي المصلحة لشأنها. بأن كانت مختارة بمن سينكحها، ومعدة بقوتها النفسية اتجاه نحو الحياة المستقبلية مدى انتظار انقضاء عدتها لنيل الحياة السعيدة.

فلا شك أنه من منظور المصلحة أكثر تحقيقا لمقاصد الشرع، كما خطه الطوفي و العز إذ هما يتفقان أن المصلحة أمر أساسي جوهري تثبت به الأحكام وتبني عليه الشريعة. كما قال عبد الوهاب خلاف: إن المصلحة تدور معها الاحكام وجودا وعدما.<sup>87</sup> وقال أيضا الإمام الغزالي: إن المصلحة هي التي توجب الحكم، ولكن لما كانت سرا فقد لا يطلع عليه علل

عبد الحامد المتولي، الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، (بيروت: دار المعارف الإسكندرية، 1990)، ص. 86157

عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي... ص. 1982: عبد الحامد المتولي، الشريعة الإسلامية... ص. 87160

بالوصف الذي هو مظهرها.<sup>88</sup> فيكون معرفته بثلاثة أشياء: تحقيق المناط، و تنقيح المناط، و تخريج المناط.<sup>89</sup>

### سعة المصلحة وشمولها في نظر الشرع

ويجدر للباحث أن يبين خصائص المصلحة الشرعية وشموليتها في مدار الحياة الإنسانية، حتى يتميز الفرق بين مصلحة قصدها الشارع و مصلحة هوت إليها هوى الناس وانفسهم. فليعلم إن شمول المصلحة التي قصدت الشريعة إلى اقامتها وحفظها فهي ليست المصلحة الدنيوية فحسب كما يدعو خصوم الدين، ولا المصلحة المادية كما يدعو أعداء الروحية ولا المصلحة الفردية وحدها كما ينادي عشاق الوجودية وأنصار الرأسمالية، ولا مصلحة الجماعة أو البروليتاريا كما يدعو أتباع الماركسية والمذاهب الجماعية ولا المصلحة الإقليمية العنصرية كما ينادي دعاة العصبية ولا المصلحة الآنية للجيل الحاضر وحده كما يتصور بعض النظرات السطحية. و إنما المصلحة التي قامت عليها الشريعة في كلياتها وجزئياتها. وراعتها في عامة أحكامها ألا و هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة وتشمل المادة والروح وتوزن بين الفرد والمجتمع وبين الطبقة والأمة وبين المصلحة القومية الخاصة و المصلحة الإنسانية العامة وبين مصلحة الجيل الحاضر و مصلحة الأجيال المستقبلية.

فلو قيل إن المصالح قد تكون مخالفا بعضها عن بعض. لأنها قد تكون أحيانا غير ظاهرة وغير منضبطة، إذ هي أمر تقديري يختلف باختلاف الأشخاص، فأجيب أن الموازنة بالقسط بين هذه المصالح المتقابلة المتضاربة في كثير من الأحيان لا ينهض بها علم بشر وحكمة بشر وقدرة بشر.<sup>90</sup> لأن البشر عجز، وعجزه من ناحيتين: الأولى ناحية محدودية عقله وعلمه. وذلك تابع لطبيعته البشرية المخلوقة الفانية المتأثرة-حتما- بالزمان والمكان المحيط والوراثة. وثانيها ناحية تأثير الميول والأهواء والنزعات عليه، سواء أكانت ميولا شخصية أم أسرية أم إقليمية أم طبقية أم حزبية أم قومية. وكل واحدة من هذه كلها لا تخلو

ابو حامد الغزالي، المستصفى، (بيروت: دار الفكر، دون السنة)، ص. 8831

علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، (مصر: دارالمعارف، 1971)، ص. 146-148

يوسف القرضاوي، مدخل الدراسات الإسلامية... ص. 62<sup>90</sup>



من تأثير عليه من حيث يشعر أو لا يشعر.<sup>91</sup> وبهذا قال الشاطبي "إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها. وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه والذي يخفى منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعيا في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلا لا أجلا، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة ترى -في الموازنة- على المصلحة، فلا يقوم خيرها بشرها. وكم من مدبر أمرا لا يتم له على كماله أصلا، ولا يجنى منه ثمرة أصلا، وهو معلوم مشاهد بين العقلاء، فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا صار كذلك فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه وصول المصلحة بخلاف الرجوع إلى ما خالفه..."<sup>92</sup> ولهذا، كانت رعاية المصالح كلها (فردية واجتماعية) للإنسان كله (جسمه وروحه وعقله) وللطبقات كلها (أغنياء وفقراء وحكاما ومحكومين وعمالا وأرباب العمل) وللإنسانية كلها (بيضاء وسوداء وطنيين وأحانب) وللأجيال كلها (حاضرة ومستقبلية) لا يقدر عليها إلا رب الناس وملك الناس وإله الناس.<sup>93</sup>

وقال الطوفي إن المصلحة التي راعتها الشريعة، هي المصلحة المطلقة في جميع محالها، و أكملها في جميع محالها، و أوسطها في جميع محالها. أو مطلقها في جميع محالها، و أكملها في جميع محالها، و أوسطها في جميع محالها كلها ممكنة.<sup>94</sup> و لا شك عند كل ذي عقل صحيح أن الله راعى مصلحة خلقه عموما وخصوصا. أما العموم ففي مبدئهم ومعاشهم، أما المبدأ فحيث أوجدتهم بعد العدم، على الهيئة التي ينالون بها مصالحهم في الحياة. وأما المعاش فحيث هيأهم أسباب ما يعيشون به ويتمتعون من خلق السموات والأرض وما فيهما وما بينهما. وأما الخصوص فرعاية مصلحة المعاد في حق السعداء حيث هداهم السبيل ووقفهم لنيل الثواب الجزيل في خير مقبل.<sup>95</sup> وكذلك العز لا يقيد المصلحة بأي قيد، بل وأطلقها على جميع مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات، دنيوية كانت أم أخروية، عاجلا

نفس المرجع، ص. 63<sup>91</sup>

أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (بيروت: دار الفكر، 1341)، ص. 243<sup>92</sup>

يوسف القرضاوي، مدخل الدراسات الإسلامية...، ص. 63<sup>93</sup>

نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة...، ص. 243<sup>94</sup>

مصطفى زيد، المصلحة في التشريع...، ص. 24-25<sup>95</sup>

وأجلا، فاضلا ومفضولا، و سائر مراتب الأحكام من واجبات، ومندوبات، ومحرمات، و مكروهات، ومباحات، وفروض أعيان وكفايات وهلم جرا. وقال محمد طلحة ملخصا : أن تحقيق المصالح عنده على ثلاثة أقسام: الأول مصالح مفروضة، كإنقاذ المصلي غريقا من غرقه أفضل من أن يصلي، لاتساع الوقت بها. والثاني مصالح مندوبات، إن كانت تتم بها المفروضات. كالأمر بالكتابة في الدين لدفع النزاع بين الدائن والمدين بينة عند النسيان. فيجري عليه قاعدة: ما لا يتم الواجب به فهو واجب. والثالث مصالح مباحات وهي مصالح فردية أو قومية أي جالبة للأفراد أو القوم ولا مضرّة للغير كاتخاذ مجرى الماء في شكك المدن.<sup>96</sup>

### درء المفاسد لازم لرعاية المصلحة

إذا كانت الشريعة تقصد إلى رعاية المصالح فهي بالتالي تمنع المفاسد وتقصد إلى إزالتها. وقال الشاطبي إن حفظ المصالح أو المقاصد الشرعية تكون من جهتين : إيجابية بحفظ مصالحها، وسلبية بدرء مفاسدها. ومن ثم كان درء المفاسد لازم لإقامة المصالح. ويقول القرافي أن الأوامر تتبع المصالح كما أن النواهي تتبع المفاسد، فالمصلحة إن كانت في أدنى الرتب كان المرتب عليها الندب، وإن كانت في أعلى الرتب فكان المرتب عليها الوجوب. وكذلك المفسدة إن كانت في أدنى الرتب كان المرتب عليها الكراهة، وإن كانت في أعلى الرتب فكان المرتب عليها الحرمة.<sup>97</sup> وهذا يشبه قول العز في مراتب مصالح الأحكام الخمسة المذكورة. فكيف إذا تعارضت المصالح فيما بينها أو تعارضت بالمفاسد، على معنى أن يكون الشيء مصلحة لفرد من الناس وهو في الوقت نفسه مضرّة لغيره، أو كون الشيء نفسه مشتملا على النفع من جهة والضرر من جهة أخرى كما هو الشأن في أكثر أحوال العالم التي تبرز فيها المصالح بالمفاسد واللذات بالألام. فيسلك الشرع هنا سبيل التوفيق أو سبيل التغليب والترحيح.<sup>98</sup> فأما التوفيق بين المصالح فكما في تعدد الزوجات. فقد ذكر القرافي أن مضرّة المرأة بجمعها مع امرأة أخرى في عصمة، وسيلة للشخناء في العادة،

(2000)، ص، 119-، (Lantabora: جاكوتا، Islam dalm Perspektif Sosio-Kultural، طلحة حسن،<sup>96</sup>

120

يوسف القرضاوي: مدخل الدراسات الإسلامية.....ص. 9766

نفس المرجع، ص. 9867

ومقتضى ذلك التحريم مطلقا. وقد جعل ذلك في شريعة عيسى عليه السلام كما هو المنقول عندهم، فلا يتزوج الرجل إلا امرأة واحدة، تقدما لمصلحة النساء بنفي المضارة والشحناء. وعكس ذلك تماما في شريعة موسى عليه السلام، فالتوراة أجازت للرجل زواج عدد غير محصور من النساء يجمع بينهن تغلبا لمصلحة الرجال في الإستمتاع على مصلحة النساء في نفي الشحناء والمضارة. وأما شريعتنا الإسلامية بطبيعتها الوسطية وفقت بين مصلحة الطرفين: الرجل والمرأة، فأجازت للرجل التزوج بأكثر من واحدة ولكنها جعلت الحد الأقصى أربعاً، لا كما أثبت عليه التوراة بعدم الحصر، أنها جعلت العدل شرطاً لإباحة التعدد وألزمت الرجل المساواة بين نسائه في النفقة والكسوة والمبيت وكل ما هو مستطاع من صور العدل. وبهذا قدرت مصلحة الرجل ولم تنس مصلحة المرأة. وهذا هو التوفيق بين المصالح. وهذا إشارة أن شريعة الإسلام اعترفت بملكية الفرد وحرية وحقوقه الإنسانية. فقسم محمد طلحة حسن الحقوق الإنسانية على ثلاثة: منها المساواة، والعدالة والحرية. أما المساواة والعدالة فمنها: مساواة الحكم، ومساواة القضاء، ومساواة المنصب الإجتماعي، ومساواة التملك والتصرف في الأموال. وأما الحرية فمنها: حرية الديانة، حرية العائلية، حرية النفس، وحرية الكلام، وحرية العمل، وحرية السياسة.<sup>99</sup> ولكنها قيدت كل ذلك بقيود لمصلحة المجتمع بحيث يتحقق العدل والتوازن بين الطرفين بلا إفراط وتفریط.

وأما التغليب والترجيح، فكما أن المصالح تتفاوت إحداها على الأخرى تنقسم إلى ضروريات و حاجيات وتحسينيات، على سبيل الترتيب. فإذا تعارض ضروري وحاجي قدم الضروري لأنه الأهم، وإذا تعارض حاجي وتحسيني قدم الحاجي، وإذا تعارض كلاهما و ضروري قدم الضروري قطعاً. بناء على ذلك، قامت قاعدة: إذا تعارضت المصالح يحصل أعلاهما بتفويت أدناها. وإذا تعارضت المصلحة العامة و المصلحة الخاصة قدمت المصلحة العامة كتقديم مصلحة المجتمع على الفرد. وكذلك المفسد، إذا تعارضت فيما بينها روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفها. وإذا تعارض ضرر الفرد وضرر المجتمع قدم اعتبار المجتمع، لأن حماية المجتمع حماية للفرد نفسه. و إضراره إضرار الفرد. وعلى هذا قامت قاعدة: يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام. تقييدا لقاعدة: الضرر يزال بمثله. فلو كان

.....,3.ص. 144-145Islam dalam Persepektif, محمد حسن, 99

أحدها أعظم ضررا من الآخر فإن الأشد يزال بالأخف, كما قاله ابن نجيم بجواز شق بطن الميتة لإخراج الولد إذا كانت ترجى حياته.<sup>100</sup> ويخرج منه قاعدة: الضرر لا يزال بالضرر, بأن كان لوالد بنت يجب عليه زناها مكرها, فلو لم يزنها يقتله عدوه, فهذا لا يجوز له زناها. لأن الزنا ضرر للبنت. وإذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبا, لأن اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات, لحديث: (إذا أمرتكم بشيء فأتوا من ما استطعتم, وإذا نهيكم عن شيء فاجتنبوا). وكذا إذا تساوت مفسدة ومصلحة ولم يتبين رجحان أحدهما على الاخرى, كان درء المفسدة مقدما على جلب المصلحة., لقاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح. وهذا هو نهج الشريعة عند تعارض المصالح أوتعارض المفاسد, إنها إن لم تسلك سبيل التوفيق سلكت سبيل الترجيح فترجح الأكبر على الأصغر, فقامت عليه قاعدة: الفرض أفضل من النفل. والأكثر على الأقل, فدلّت عليه قاعدة: ما كان أكثر فعلا كان أكثر فضلا. والعام على الخاص, فبنيت عليه قاعدة: المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة و الأرحح على الراجح, والراجح على المرجوح, والأفضل على الفاضل والفاضل على المفضول. فقال ابن القيم إن شرائع دين الله لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان, وإن تزاومت قدم أهمها وأجلها, وإن فات أدناها, كما لا تخرج عن تعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان, وإن تزاومت عطل أعظمها فسادا باحتمال أدناها.<sup>101</sup>

والجملّة أن الخصائص العامة من المصلحة منها: الأول. مصلحة شرعية, وهذا لا يعني منافاة نظر العقول أو الرأي, إذ العقل محدود بما يحويه من وقت و مجال , ولأن العقل يكاد يميل إلى النظر الذاتي بالهوى والثاني مصلحة- كما هو المفسدة- ليست دينوية فحسب, بل أخروية(دينية), لأن الآخرة خير وأبقى, ولأن الدنيا مزرعة الآخرة. والثالث مصلحة ليست مادية فقط, بل روحية. ومعيّار ترجيحها عند التعارض, أمور: أولها صالح للنطاق الاجتماعي الحالي, وثانيها رحمة للبشر, وثالثها عدم الحرج و المشقة, ورابعها ملائم بمقاصد الشرع.

زين العابدين بن نجيم, الأشباه والنظائر, (بيروت: دار الكتب العلمية, دون السنة)ص.. 78-77

يوسف القرضاوي, مدخل الدراسة الإسلامية, ....ص. 101

## تعارض المصالح مع النصوص الشرعية

لا خلاف في أن المصلحة هي الغاية من وضع الشريعة، ولكن هل كل المصلحة نصت على دالاتها النصوص الشرعية نصاً جلياً صريحاً؟ مع أن المصلحة هي قيمة أساسية في كل حكم شرعي. والقيمة على ضربين قيمة وسيلة وقيمة مطلقة، فأما القيمة الوسيلة فهي القيمة التي تكون وسيلة لإنتاج قيمة أخرى. ولذلك، كانت المحافظة على الدين والنفس والمال والنسل والعقل هي قيمة وسيلة تهدف لإنتاج قيمة أسمى مطلقة وقائمة بنفسها وهي المصلحة. وقد اختلف المذاهب الفلسفية حول معنى خيرية القيمة فيرى سد جويك أن اللذة لها قيمة وكانظ ينظر إلى اللذة أو السعادة على أنها ليست قيمة ذاتية وإنما قيمتها خارجة عنها. واستعمل علماء أصول الفقه لفظ المصلحة لأنها أعم من لفظ الخير. فنظر الشاطبي إلى المصلحة كغاياتها في ذاتها، فهذه النظرة استمدتها من واقع تجريبي علمي طبقاً لمنهج الإستقراء المعنوي. وعرفها بأنها هي مجموع الضروريات والحاجيات والتحسينيات وهي قيم وسيلية تهدف إلى تحقيق غاية وهي الحياة الصالحة للناس جميعاً للفرد والمجتمع. وهذا الأمر يتوقف على وجود غاية خلقية متحدة شاملة لجميع الأفراد، وهي فكرة المقاصد. إذ فيها المصلحة التي تقوم عليها الأمور الإنسانية مثل وحدة الاعتقاد (المحافظة على الدين) وعدم الإعتداء على حياة الإنسان (المحافظة على النفس) وتمتعه بالعقل في صورة سليمة وأعماله في كل شؤون الحياة (المحافظة على العقل) وحفظ الحقوق والممتلكات (المحافظة على المال) وصيانة الكيان الأسري والاجتماعي (المحافظة على النسل). وقلما كون المصلحة التي هي الغاية الأسمى والمقصد النهائي،<sup>102</sup> منصوبة في النصوص الشرعية المجملة، مع أن القضايا والمشاكل الاجتماعية تزداد وتتحدد بكل وقت وحين. فالجمهور قالوا إن المعروف بالإستقراء أن النص لا بد من أن يكون متضمناً رعاية المصلحة. فيقدم النص في كل الحالات على ما تقتضيه المصلحة. إذ الشريعة الإسلامية قد كملت وتمت وهي خاتمة الشرائع الإلهية تنمة لها، و قال جل وعلا: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي

فهمي محمد علموان، القيم الضروريات مقاصح الشريعة الإسلامي، بيروت: هيئة المصرية، 1989، 91-10295

ورضيت لكم الإسلام ديناً).<sup>103</sup> ومع هذا قد اتفقوا على عدم الجواز بالمصلحة في مقابلة النص، إذا كان النص قطعي الدلالة والثبوت.

أما إذا كان النص غير قطعي في دلالته وثبوته، فهذا محل الخلاف. وقسم وهبة الزحيلي ثلاث فرق فيه.<sup>104</sup> فرقة ترى بتقديم النص على المصلحة، فإذا تصادمت المصلحة مع النص فلا يعتد بها أصلاً، لأن الشريعة إنما تؤخذ من نص أو إجماع أو قياس عليهما، وهم بعض الشافعية والحنابلة. وفرقة ترى تقديم المصلحة على النص. وهم على فريقين: فريق المالكية والحنفية وهم يعتدون بالمصلحة في مقابلة النص، ويخصصون بها النص الظني في دلالته أو ثبوته، إذا كانت المصلحة قطعية ومن جنس المصالح التي قررهما الشريعة. وبناء عليه، فإنهم يخصصون عامة القرآن إن كانت آياته ظنية بالمصلحة، ويردون خبر الأحاد إذا عارض المصلحة القطعية، لأنه إذا تعارض ظني وقطعي قدم القطعي. وفريق الطوفي يرى أن المصلحة تقدم على النص والإجماع في المعاملات، لا العبادات، سواء أكان النص قطعياً أم ظنياً بطريق التخصيص والبيان لا بطريق التعطيل. فالغزالي والآمدي، قالوا بمقتضى المصلحة في مقابلة النصوص إذا كانت هناك ضرورة قطعية كلية، أي ليست مجرد حاجة، ولا مظنونة أو متوهمة ولا خاصة. بخلاف المالكية إذ قالوا لا يدعون وجود التعارض في الواقع والحقيقة، وإنما يرجحون الدليل الأقوى وهو القطعي على الدليل الأضعف وهو الظني.

وأما العز فقسم الأدلة على ضربين دليل على شرعية الأحكام، كالكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال المعتبرة. ودليل على وقوع الأحكام المستندة إلى أسبابها، كالعلم بطلوع الفجر الذي هو سبب لصلاة الصبح مثلاً، ورؤية الهلال سبب للصوم والإفطار وغيرها من أسباب المعلوم تحققها، أو المظنون تحققها كشهادة عدل واحد مع اليمين وغيرها. فإذا تعارض تلك الأدلة، أدلة نصب الشريعة ووضع الأحكام، فالأصح أن لا يتخير بين الدليلين بل يتوقف إلى أن يظهر ترجيحهما من نسخ وغيره، فلو لم يظفر بمرجح فالرجوع إلى القياس، إذ ليس أحد الدليلين أولى من الآخر، ولا يتصور تعارض علمين، ولا تعارض ظنين، لأن ذلك مؤد إلى الجمع بين النفي والإثبات في شيء واحد في زمن واحد. وإنما تعارض الشهاداتان والخبران والأصالة والظاهران، وكذلك الأصل

سورة المائدة : 103

وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص. 6-108، ص. 104

والظاهر. وإذا تعارضت الأدلة المفيدة للظنون فإن كان التعارض بين ظاهرين متساويين من كل وجه، وجب التوقيف لانتفاء الظن الذي هو مستند الأحكام، إذ لا يجوز الحكم في الشرع إلا بعلم أو اعتقاد، وإلا أي إن وجد الظن فالحكم به، وإن وجد الشك والتردد على سواء وجب التوقيف. فبني عليه قاعدة: لا عبرة بالظن البين خطأه كمن ظن غروب الشمس فاكل ثم بان خلافه بطل صومه.<sup>105</sup> وقاعدة: مظنة الشيء مقام نفس الشيء، كتحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية، لأنها مظنة الزنا<sup>106</sup> وقال العز بجواز التخصيص بالمصلحة حيث يقول: لو عم الحرام في بلدة بحيث لا يوجد فيها حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورة، لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد، واستلاء الكفار وأهل العناد على بلاد الإسلام، ولانقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام... ويقول: ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك إعتقاد وعرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وإن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. وبهذا يظهر أن العز رأى بالمصلحة المرسله اي العامة.

وأما الطوفي ولو أقر بنفسه أن دعواه بالمصلحة رأي جديد لم يسبقه أحد من العلماء لاختلافه بما قاله الجمهور في المصلحة وتقسيمها، فإنه يستدل بالمصلحة المرسله، بإدخالها من أدلته الشرعية. وقال مصطفى شلي في كتابه تعليل الأحكام، "أن المذهب الرابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقا مرسله أو غير مرسله و يعني بها التي عارضت نصا أو إجماعا متى كانت راجحة لكن في صنف المعاملات وما شابهها من الأحكام، هو رأي نجم الدين الطوفي" وقال عبد القادر الدمشقي نقلا عن الطوفي في تفريق القياس و المصلحة المرسله، بقوله الراجح المختار إعتبار المصلحة المرسله.<sup>107</sup>

والنتيجة بين نظرتي هذين الشخصين أنهما يتفقان في أن المراد بالمصلحة المطلقة هي المصلحة المرسله ويجوز الإستدلال بها عند عدم النص في المعاملات ونحوها ولا العبادات

عبد الله الحضرمي، إيضاح القواعد الفقهية، (مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، 1402)، ص. 88 105

وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص. 808 106

عبد القادر الدمشقي، المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980)، ص. 295 107

ونحوها. أو مع وجود النص, ما دامت موافقة به, وإن كانت مخالفة به فلو كان النص قطعي الدلالة والثبوت لقدم النص, وإن كان ظنيا في طرفيه أو أحدهما, قدمت المصلحة عليه لأنها قطعية بالشرع. والقطعي مقدم على الظني. وأما تعارض النصوص مع المصالح, فهما مختلفان. فقال الطوفي بالتخصيص والبيان لا بالتعطيل والإفتئات عند تعذر الجمع والتوفيق. لأن الأعمال أولى من الإهمال. و قال العز بالترجيح أو التغليب والتوقيف إن تعذر الجمع والتوفيق, وإلا, فبهما على الجميع أولى.

### خلاصة

وبهاتين النظريتين استفاد الباحث هنا أن من فوائد تشريع القرآن مع أحكامه المجملة ومبادئ شريعته العامة أن يعون للمجتهد بتسهيلته في استثمار الأحكام الفرعية من أدلته العامة, ويعطي مجالاً للإجتهد والتقنين باعتبار تلك الأدلة حيث لا يوجد شيء بعده إلا بحكم شرعي. إذ كله مقرر بنصوصه الكلية قابلة التأويل حسب تطور الزمان. وهذا تفضل منه تعالى بأن الإسلام شامل ومارن ومتطور. وما لا يرد النص فيه فيقاس عليه باعتبار العلل والحكم, لأن المنصوص أصل وغير المنصوص فرع, فالفرع جزء من الأصول, ولا عكس. و على سبيل الإيجاز, فالمصلحة عند الطوفي ليست متفرعة إلى أي ما. وإنما هي مقاصد الشرع الواجبة رعايتها تفضلاً منه تعالى. وهي معروفة بإدراك العقل المحض, في مجل المعاملات والعادات ونحوها, لا في العبادات والمقدرات, فإن الشرع أحق بها. وهي أقوى أدلة الشرع, حتى لو تعارضت النصوص والإجماع معها قدمت عليهما بالتخصيص والبيان, لا بالتعطيل والإفتئات. لأن إعمالهما أولى من الإهمال. ولكنه لا يبين بيانا تفصيليا, هل المراد بتقديم المصلحة على النص هو النص القطعي أم الظني, فلعلة أراد بالنص الظني كماقاله القرطبي. وإن أقر أنه لا يعني رأيه بالمصلحة المرسلة عند الجماهير, فإنه ثبت بها, إذ هي بعض من أدلته الشرعية التسعة عشر عنده, وهي: الكتاب والسنة وإجماع الأمة وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والإستصحاب والبراءة الأصلية والعوائد والإستقراء وسد الذرائع والإستدلال والإستحسان والأخذ بالأخف والعصمة وإجماع أهل الكوفة وإجماع العترة وإجماع الخلفاء الأربعة.



وأما المصلحة التي قال بها العز فهي المصلحة الحقيقية، وهي اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها كما هو المفسد وهي الألام وأسبابها والغموم وأسبابها. وهي تنقسم إلى دنيوية وأخروية، و عاجلة وأجلة، وراحة ومرجوة، وفضلة ومفضولة، و وسائل ومقاصد، وكذلك المفسد. وأما مصلحة الدنيا كالمعاملات والعبادات فمعروفة بالعقول والضرورات والتجارب والظنون المعتبرة. ومصلحة الآخرة معروفة بالنقل ومصالح الدارين معلومة بهما، فإن خفي منها طلب من أدلته الشرعية. والأدلة عنده ما كان معقول المعنى، وما هو غير معقول المعنى كالطاعة في التعبدية. فالأدلة الشرعية منها الكتاب والسنة والإجماع والقياس الصحيح والاستدلال المعتبر. ولو لم يذكر فيها مصلحة مرسل، لأن المصلحة نفسها عنده امر اصيل جوهرى في كل شريعة، فإنه لم يقيد بها أي قيد، بل وقال فإن خفي شيء من تلك الأدلة، فليعرض بالعقل بتقدير أن الشارع راع بها. فلو تعارضت الأدلة وتعذر الجمع والتوفيق فبالتوقيف لأن الظن البين خطأ غير معتبر شرعا. وإلا، رجع ما بينها بأن يكون أحدها رجحانا وغيرها مرجوحا، هذا إن تفاوتت. وإن تساوت فبالتوقف.

و في هتين النظريتين اتفاق و اختلاف. فأما الإتفاق ففي جواز التخصيص بالمصلحة لا سيما في مجال المعاملات ونحوها لا في العبادات ونحوها. لأن الشارع أحق بها. وأن معرفة مصالحها تدرك بالعقول والتجارب وغيرها مما هو معقول المعنى. وكذلك يتفقان فيما إذا كان النص الظني متعارض مع المصلحة قدمت المصلحة، ولكن الطوفي قال بالتخصيص، إن كان عاما، والبيان إن كان مجملا. والعز يقول بالترجيح فيما هو أقوى مصلحة بعد تعذر الجمع. والتوقف عند التساوي. وهما يتفقان أيضا على عدم التعطيل بالنصوص، لأن الأعمال بها أفضل من إهمالها. و الخلاف بينهما فيما سوى ذلك، كتسمية المصلحة. فإن الطوفي يحدد المصلحة بالسبب المؤدي إلى مقاصد الشرع. والعز يعبر أن المصلحة هي المسبب. فهذا يعني بها المقاصد التي شرعت إليها الشريعة.

### فهرس المراجع

- ابن عبد السلام، عز الدين، 1999، *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*، بيروت: دار الكتب.  
ابن نجيم، زين العابدين، دون السنة، *الأشباه والنظائر*، بيروت: دار الكتب العلمية.  
أبو زهرة، محمد، دون السنة، *الجرمة والعقوبة في الفقه الإسلامي*، القاهرة: دار الفكر العربي.

- أركون, محمد, 1986, *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*, بيروت: مركز الإنماء القومي.
- جواد مغنية, محمد, 1975, *علم أصول الفقه في ثوبه الجديد*, بيروت: دار العلم.
- حامد حسان, حسين, 1971, *نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي*, بيروت: دار النهضة.
- حسب الله, علي, 1971, *أصول التشريع الإسلامي*, مصر: دار المعارف.
- الحسين, عبد الله محمد, 2004, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam*, جاكرتا: GMP.
- الحسيني, حامد, 2000, *البيان الشافعي في مفاهيم الخلافة*, بدونج: فوستاكا هداية.
- الحضرمي, عبد الله بن سعيد, 1402, *إيضاح القواعد الفقهية*, مكة المكرمة: مطبعة النهضة الحديثة.
- الحنبلي, ابن رجب, 2002, *جامع العلوم والحكم*, بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
- حنفي, حسن, دون السنة, *التراث والتجديد موقفنا من التراث القلسم من العقيدة إلى الثورة*, بيروت: مكتبة مدبولي.
- خلاف, عبد الوهاب, 1972, *مصادر التشريع الإسلامي*, الكويت: دار القلم.
- الدمشقي, عبد القادر, 1980, *المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل*, بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الزحيلي, وهبة, 1986, *أصول الفقه الإسلامي*, بيروت: دار الفكر.
- زيد, مصطفى, 1954, *المصلحة في التشريع الإسلامي*, الكويت: دار الفكر.
- الشاطبي, أبو أسحاق, 1341, *الموافقات في أصول الشريعة*, بيروت: دار الفكر.
- الصادقي, محمد حسبي, 2001, *Falsafah Hukum Islam*, سمارانج: Pustaka Rizki Putra.
- طلحة حسن, محمد, 2000, *Islam dalam Perspektif SosioKultural*, جاكرتا: Lantabora.
- الطوفي, نجم الدين, 1989, *شرح مختصر الروضة*, بيروت: مطابع الشرق الأوسط.
- , 1998, *التعيين في شرح الأربعين*, بيروت: مؤسسة الريان.
- عبد الحميد, محمد حسين, دون السنة, *تجديد الفكر الاسلامي*, بيروت: دار الصحوة.
- عبد المعطي, فاروق, 1993, *عزالدين بن عبد السلام*, بيروت: دار الفكر.

- عبد المنعم, *MadzhabSyafi'IKajianKonsep Maslahah*, 2001, جوكجاكرتا: Ittiqa Press.
- عفيف, وهاب, *Pengantar Studi Perbandingan Madzhab*, 1991, جاكارتا: دار العلوم.
- الغزالي, أبو حامد, *دون السنة, المستصفى*, بيروت: درا الفكر.
- القرضاوي, يوسف, 1994, (ترجمة), *Karakteristik Islam: Kajian Analitik*, سورابايا: رسالة كوستي.
- , 1402, *الصحة الإسلامية بين الحدود والتطرف*, بيروت: دار الفكر.
- , 2001, *مدخل الدراسات الإسلامية*, القاهرة: مكتبة وهبة.
- القرطبي, ابن رشد, *دون السنة, بداية المجتهد ونهاية المقتصد*, سماع: طه فوترا.
- المالكي, محمد علوي, 1960, *فيض الخبير وخلاصة التقرير*, سورابايا: مكتبة الهداية.
- المتوالي, عبد الحميد, 1990, *الشريعة الإسلامية*, بيروت: دار المعارف.
- محمد علوان, فهمي, 1989, *القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي*, بيروت: هيئة المصرية.

## ***HIFZU AL-UMMAH AS A HIGHER OBJECTIVE OF SHARIA: A Contribution of A. Djazuli to Islamic Legal Thought***

Dr. Widyawati, M.Ag.

Faculty of Sharia and Law, UIN Sunan Gunung Djati Bandung  
*vidyamoenir@gmail.com*

**Abstract:** *Maqasid al-shari'ah has a strategic position in the development of Islamic. It can serve as philosophy of Islamic law, but at the same time it can function as methodology. As philosophy, maqasid al-shari'ah constitutes basic and universal values underlying any Islamic ruling, while as methodology it plays a role as legal hermeneutical tool in determining any ruling of Islam. It is not surprising that many contemporary Muslim scholars utilize it as medium to develop Islamic law. Some of those scholars add several dimensions to the well-known five dimensions of maqasid al-shari'ah. Some include justice and freedom into maqasid al-shari'ah, while others add preservation of environment, woman rights and so on to the dimensions of maqasid al-shari'ah. Unfortunately, the study of Muslim thought on maqasid al-shari'ah does not give a space for the discussion of the issue in Indonesia. This paper discusses the thought of Prof. A. Djazuli, professor of Islamic law at Sunan Gunung Djati State Islamic University, Bandung, on maqasid al-shari'ah with a specific reference to his idea on hifzu al-ummah as higher objective of sharia, beside the popularly five dimensions of maqasid al-shari'ah. He believes that if the concept of hifzu al-ummah as a dimension of maqasid al-shari'ah implemented, a harmonization in the life of human beings, environment and others can be realized. This thought shows that Islamic law in Indonesia is not in static manner, but it develops along with the challenges of time.*

**Keywords:** *Islamic law; maqasid al-sharia; hifzu al-ummah; Djazuli.*

### **Introduction**

Sharia or Islamic law has been revealed by Allah for the noble objectives and purposes, *inter alia*, to preserve and protect human life in this world. It is for this reason that the Holy Quran was revealed to humankind through the Prophet Muhammad.<sup>108</sup> In other words, the

---

<sup>108</sup> Quran, 21: 107.

objective and purpose of sharia is basically to uphold (*jalb al-mas'a>lib*) and to prevent (*daf' al-mafa'sid*) human interest in their life particularly and in the life of other creatures generally.<sup>109</sup> In short, the revelation of *sharia* to this world cannot be other than to uphold the welfare of human beings as well of other creatures.<sup>110</sup>

Since the purpose and objective of *sharia* are of so high importance in human life that the Muslim jurists of medieval period had formulated the various dimensions of life to which sharia should be directed. The jurists had formulated the higher objectives of *sharia* into five dimensions of human life commonly known *maqas'id al-khamsah* (five higher objectives) or *maqasid al-shari'ah* (higher objectives of *sharia*). The five objectives include preservation of religion (*hifz al-di'n*), preservation of human life (*hifz al-nafs*), preservation of reason (*hifz al-'aql*), preservation of lineage (*hifz al-nasl*), and preservation of wealth (*hifz al-ma'l*).<sup>111</sup> these objectives are in accordance with the basic dimensions of human life without which they will face various hardships. It is not without reason that these objectives are called the basic needs (*haja>jayyat*) of humankind in their life, which Jaser Auda identified them with the hierarchy of human basic needs formulated by Abraham Maslow.<sup>112</sup>

The higher objectives of *sharia* as mentioned above are sometimes equated by number of scholars with the core or philosophy of Islamic law<sup>113</sup> that serves as a gate for reform in Islamic law. As Wael B. Hallaq suggested, Muslim scholars and jurists often raises the discourse of *maqasid al-shari'ah* as cornerstones for reform in Islamic law, not merely as the higher objectives of *sharia*, but also at the same time as methodology.<sup>114</sup>

Along the course of time, interpretation and explanation of the higher objectives of *sharia* follows. A number of Muslim scholars have attempted at developing these objectives and injecting some dimensions as

<sup>109</sup> 'Izz al-Di'n 'Abd al-Sala'm, *Qawa'id al-Ab'ka>m fi> Mas'a>lib al-Ana>m* (Beirut: Da'r al-Ma'rifah, t.th.), vol. 1, 3-8.

<sup>110</sup> Shams al-Di'n ibn al-Qayyim, *I'la>m al-Muwaqqi'i>n* (Beirut: Da'r al-Ji>l, 1973), vol. 3, 3.

<sup>111</sup> Al-Ghazali, *al-Mustas'fa> min 'Ilm al-Us'u>l* (Beirut: Da'r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 H), 258. Sementara itu, al-Razi memberikan urutan yang berbeda, diawali dengan perlindungan terhadap jiwa, harta, keturunan, agama dan akal. Lihat Fakhr al-Di'n al-Ra>zi>, *al-Mab's'u>l fi> 'Ilm Us'u>l al-Fiqh* (Beirut: al-Risa>lah, 1977), vol. 5, 160.

<sup>112</sup> Jaser Auda, *Maqasid al-shari'ahas Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London-Washington: IIIT, 2007), 14

<sup>113</sup> Lihat Muhammad Khalid Mas'ud, *Sha>t'ibi>'s Philosophy of Islamic Law* (Islamabad: The Islamic Research Institute, 1995); Jaser Auda, *Maqasid al-shari'ahas Philosophy of Islamic Law*.

<sup>114</sup> Wael B. Hallaq, "Maqa>s'id and the Challenge of Modernity," *al-Ja>mi'ab: Journal of Islamic Studies*, 49: 1 (2011), 2-31.

integral parts of the five objectives. Mudhofir, for instance, adds preservation of the environment as an important part of the objectives of *sharia*, while others include freedom, equality, justice, and so on into these objectives.<sup>115</sup>

Apart from these proposals, A. Djazuli inserts *hifẓ al-ummah* (preservation of human community) as a higher objective of *sharia* besides the five mention above. As a professor in Islamic legal theories, he took parts intensely in a number of religious organizations, especially in matters of Islamic jurisprudence. Therefore, his idea of *hifẓ al-ummah* as a higher objective of *sharia* deserves a close attention. This paper is a humble attempt at analysis of his idea and its dissemination to wider readers, those are interested in Islamic law in particular and Islamic studies in general. Moreover, this paper intends to show that Islamic legal thought in Indonesia is highly dynamic and innovative in response to legal challenges occur in societies.

### A Brief Biography of A. Djazuli

His full name is Atjep Djazuli and was born in March 25, 1938, in a small village known as Kubang, located in the district of Cianjur, West Java. His father is Kartawirya, who changed his name into H. Djunaidi after attending Mecca for pilgrimage, while his mother's name is Hj. Jubaedah. Djazuli related that his father was the headman of village, a position that he directed for about twenty years (1925-1945). Djazuli is the youngest among the nine children born from this spouse.<sup>116</sup>

When he was six years old, he attended preliminary school at his village, Kubang, from morning to mid-day, and in the afternoon he attended preliminary Islamic school (*madrasah*) for studying religious teachings. After finishing his study at preliminary school in 1952, he continued his study at Islamic Teacher School Level 1 (Pendidikan Guru Agama Pertama, PGAP) in Bogor for four years and graduated from it in 1956. He was then accepted as a judge candidate at religious court providing that he should attend State Islamic Judge School (Pendidikan Hakim Islam Negeri, PHIN) in Yogyakarta for three years and finished his study in 1959. Afterwards, he went home to his district, Cianjur, starting his new position as a registrar at religious court.<sup>117</sup>

However, he worked there not for so long, since in 1961, he had an opportunity to continue his study for Bachelor of Art in Islamic Law at

---

<sup>115</sup> Mudhofir Abdullah, "Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah", Disertasi, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2009.

<sup>116</sup> Anonymous, *70 Tahun Prof. K.H.A. Djazuli: Kristalisasi Nilai Uluhiyah dan Insaniyah dalam Meraih Kebenaran, Kebaikan dan Keindahan Hukum Islam* (Bandung: Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Bandung, 2008), 1-2.

<sup>117</sup> *70 Tahun Prof. K.H.A. Djazuli*, 6.

the Faculty of Sharia, Sunan Kalijaga State Institute of Islamic Studies (IAIN), Yogyakarta. He studied under direction mainly of Prof. T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy<sup>118</sup> and A. Hanafi, MA.<sup>119</sup> He graduated from this faculty in 1968 and then was appointed as a lecturer a year later at the Faculty of Sharia, Sunan Gunung Djati State Institute of Islamic Studies, Bandung. Four years later, in 1972, he attended further non-degree course known as post-Graduate Course, held at IAIN Yogyakarta. After finishing this course, he went home to his faculty in Bandung, and was appointed as the dean for three years (1973-1976).<sup>120</sup>

Besides directing the faculty and teaching at IAIN Bandung, this figure also taught at a number of higher learning institutions in West Java, both state and private institutions. They include Akademi Pemerintahan Dalam Negeri(now IPDN), Universitas Islam Nusantara (UNINUS), Sekolah Tinggi Hukum Galunggung, Tasikmalaya, and so on. The subject-matter he taught at these institutions is in line with his expertise, that is Islamic law or *sharia*.<sup>121</sup>

Moreover, apart from his position as a lecturer, he attended a number of seminars as speaker or presenter on Islamic law. He had presented no less than 100 papers at various forums and seminars in local as well as in national levels. It is not surprising that he had been appointed at various positions at social and religious organizations. For example, he was a member of Indonesian Council of 'Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI), West Java Province, since 1985 until his death. Meanwhile, he was a member of Fatwa Commission at Central Board of MUI from 1995 to the latest phase of his life.<sup>122</sup>

His expertise in Islamic law has been served to a number of religious organizations without considering the religious or political affiliations to which these organizations belong. For example, he had been an advisor for Unity of Islamic Umma (Persatuan Umat Islam, PUI), West Java, a chair of advisors for Mathlaul Anwar, an advisor of Council of Tarjih and Tajdid, Muhammadiyah of West Java. He had also been a

---

<sup>118</sup> He is professor of Islamic law at the institute and wrote a number of books on Islamic law. For discussion of his idea of Indonesia fiqh, see Yudian Wahyudi, "Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh," MA Thesis, McGill University (1993).

<sup>119</sup> He is lecturer at the institute and wrote a number of books. His books include *Pengantar Theology Islam* (Introduction to Islamic Theology), *Pengantar Filsafat Islam* (Introduction to Islamic Philosophy), *Asas-Asas Hukum Pidana Islam* (Principles of Islamic Criminal law).

<sup>120</sup> 70 *Tabun Prof. K.H.A. Djazuli*, 16.

<sup>121</sup> 70 *Tabun Prof. K.H.A. Djazuli*, 17.

<sup>122</sup> 70 *Tabun Prof. K.H.A. Djazuli*, 17.

member of Expert Board of Muslim Intellectual Association of Indonesia, West Java Province.<sup>123</sup>

From his activities, Djazuli seemed not to be careful with the certain political or religious affiliations in his contribution to Muslim development, let alone to certain political parties. In Nurrohman words, Djazuli was an expert in Islamic political science (*fiqh al-siyasah*) but never had been involved in political practice for certain position.<sup>124</sup> This can be substantiated from the position he hold at his university, where he became the dean of Sharia faculty only for three years.

In 2007, he had been appointed as a chair of Consulting Team for Compilation of Sharia Economic Law (Tim Konsultan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah) under Supreme Court of the Republic of Indonesia. For this part, he had been appointed as a member of National Sharia Council (Dewan Syariah Nasional), and at the same time as the chair of Sharia Supervisor Council (Dewan Pengawas Syariah) at Bank Jabar-Banten until his death.<sup>125</sup>

In academic sphere, Djazuli hold professorship in Islamic law in 1995, even though he had not attended doctoral program at any university. For his service at IAIN, now has transformed into State Islamic University (UIN), Bandung, he was awarded doctor *honoris causa* in 2009.<sup>126</sup> He passed away in April 25, 2015.

Djazuli was a prolific professor. In addition to more than hundred papers as mentioned above, he wrote more or less 10 books, all of which are on Islamic law. His works include:

1. *Ilmu Fiqh: Sebuah Pengantar* (Bandung: Orba Sakti, 1993). This book constitutes an introduction to Islamic law and has been reprinted for more than three times.
2. *Ushul Fiqh* (Bandung: Gilang Aditya Press, 1996). This book is an introduction to Islamic legal theories and has been reprinted three times.
3. *Beberapa Aspek Pembangunan Fiqh Dalam Rangka Menunjang Pembangunan di Indonesia* (Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, 1996). This book is an inauguration speech presented on the occasion of his professorship in front of the university academicians.
4. *Fiqh Jinayah: Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997). This book constitutes an introduction to Islamic criminal law.

---

<sup>123</sup> 70 *Tabun Prof. K.H.A. Djazuli*, 17.

<sup>124</sup> Nurrohman, "Prof. H.A. Djazuli Ahli Politik Yang Tidak Bermain 'Politik'," 70 *Tabun Prof. K.H.A. Djazuli*, 293-94.

<sup>125</sup> 70 *Tabun Prof. K.H.A. Djazuli*, 18

<sup>126</sup> A. Djazuli, "Hikmah al-Ummah: Tujuan Hukum Islam," Pidato Pengukuhan Doktor Honoris Causa (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2009), 4.



5. *Lembaga-lembaga Perekonomian Umat: Sebuah Pengantar* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002). This book is an introduction to economic institutions of Muslim society.
6. *Kaidah-kaidah Fiqh: Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah Praktis* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2007). This book is an introduction to legal maxims in Islamic law.

### ***Maqasid al-Sharia and the Development of Islamic Law***

*Maqasid al-shari'ah* has an important place in Islamic law due to the fact this concept can serve as an objective, purpose or target of the law itself.<sup>127</sup> For this reason, the term is often associated and identified with such other terms as *maslahah*, *hikmah* and *'illah*, and often used interchangeably by some jurists. Al-Juwayni (d. 478 H), for example, used the words *maqasid* and *maslahah* for the same meaning, while al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) placed the former as a subordinate to latter (*maslahah al-mursalah*).<sup>128</sup>

In general, the higher objectives of *sharia* can be classified into three levels: primary (*dharuriyyat*), tertiary (*hajiyyat*), and complementary (*tahsiniyat*) needs of human life. Primary needs are interpreted to mean necessary needs without which human life is deemed to fail to realize their welfare and will be suffered from the plight. On the other hand, human needs are considered tertiary if they carry and support primary needs without which the latter cannot be realized. As for the complementary needs, they are intended to be the betterment and refinement for realization of tertiary and primary needs.

For Adis Duderija, *maqasid al-shari'ah* legal-hermeneutical tool that contemporary Muslim reformers use to develop Islamic thought.<sup>129</sup> It is without surprise that such Muslim thinkers of our times as Rashid Rida, Fazlur Rahman and even Muhammad Shahrur also utilize this hermeneutical tool in their reform of Islamic thought.<sup>130</sup> No doubt, that in some Muslim countries, there are some figures who raise the concept of *maqasid al-shari'ah* into the front, expecting that this concept can pave the way of Islamic legal reform in response to the present challenges.

Furthermore, those thinkers attempted to extend the scopes that *maqasid al-shari'ah* traditionally cover, so that this concept does not consist of only five objectives. Rashid Rida, for example, adds reform and woman rights to the five higher objectives of *sharia*, while Muhammad al-Ghazali inserts justice and freedom into them. Even, some other aspects such as

---

<sup>127</sup> Jaser Auda, *Maqasid al-shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, 2.

<sup>128</sup> Jaser Auda, *Maqasid al-shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, 3.

<sup>129</sup> Adis Duderija (ed.), *Maqasid al-Sharia and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination* (New York: Palgrave, 2014), 3.

<sup>130</sup> Wael B. Hallaq, "Maqasid and the Challenge of Modernity," 11.

equality, civilisational development, and so on are added by some scholars to those *maqasid al-shari'ah*.<sup>131</sup>

Currently, *maqasid al-shari'ah* has been used as the highest standard for human development, and its derivative values have been formulated in the measured instruments.<sup>132</sup> This shows that *maqasid al-shari'ah* holds strategic position for the development of Islamic law in response to challenges faced by Muslims from time to time.

Unfortunately, the study on the development of *maqasid al-shari'ah* discourse in Indonesia does get serious attention it necessarily deserves from wider scholars of Islamic studies. In fact, this field of study also gets serious attention from Indonesian scholars, as indicated in the thought of A. Djazuli which will be discussed in the following pages.

### A. Djazuli on *H{ifz} al-Ummah*

In his early works, Djazuli in fact did not allude much about *maqasid al-shari'ah*. In his *Ushul Fiqh*, for example, he discussed *masalih mursalah* and related it in passing to *maqasid al-shari'ah*. In this book stated that *mas{lah}ah mursalah* is allowed to serve as a method of *ijtihad* insofar as it is incontradictory to the five higher objectives of sharia, in their *dharuriyyat* and *hajiyyat* levels, as well as in their *tahsniyyat* level.<sup>133</sup>

The lack of attention paid by Djazuli to *maqasid al-shari'ah* also generally occurred among Muslim scholars of Islamic law and Islamic legal theories. According to Muhammad Hashim Kamali, there are many textbooks on Islamic legal theories that are not concerned with *maqasid al-shari'ah*, among other things, because *maqasid al-shari'ah* constitutes philosophy of Islamic law, and therefore it is not beyond an introduction to this discipline.<sup>134</sup> It seems that Djazuli lies at this position when he did not discuss *maqasid al-shari'ah*, but alluded in passing in the discussion of *mas{lah}ah mursalah*. Or, at least, he included the former into the latter.

---

<sup>131</sup> Adis Duderija (ed.), *Maqasid al-Sharia and Contemporary Reformist Muslim Thought*, 6.

<sup>132</sup> See, for example, Muhammad Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqa>s{id al-Shariah* (London: IIIT, 2008); also Asyraf Wajdi Dusuki dan Said Bouheraoua, "The Framework of Maqa>s{id al-Sharia and its Implication for Islamic Finance," *Islam and Civilisational Review*, 2: 2 (2010):316-36; also Muhammad Hashim Kamali, "Maqasid al-shari'ahand Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective," *Islam and Civilisational Review*, 2: 2 (210): 245-271.

<sup>133</sup> A. Djazuli and I. Nurol Aen, *Ushul Fiqh* (Bandung: Gilang Aditya Press, 1996), 132 and 138. See also A. Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 87.

<sup>134</sup> Muhammad Hashim Kamali, "Maqasid Made Simple," *Islamic Studies*, 36 (1999), 193-209.

Be that as it may, Djazuli's attention to *hifẓ al-ummah* as a higher objective of sharia has come to the front and had been known very well by his students. This is recorded, for example, in Juhaya S. Praja's article where he suggested that one of the original thought of Djazuli is his attempt to add *hifẓ al-ummah* to the five universal objectives of sharia as commonly known.<sup>135</sup> This evidence also appears in Jaih's article where he states that Djazuli indeed had added two higher objectives of sharia, *hifẓ al-bi'ah* (preservation of environment) and *hifẓ al-ummah* (preservation of human community) to previous higher objectives.<sup>136</sup> However, as will be shown later, Djazuli in fact gave emphasis on *hifẓ al-ummah* much greater than on *hifẓ al-bi'ah*, considering that the latter has been covered in the former.

Djazuli's greater attention to *maqasid al-shari'ah* occurred in latest phases of his life, especially *hifẓ al-ummah*. This can be seen in his inaugural speech when he was awarded doctoral degree via *honoris causa*.

In general, Djazuli recognized and accepted the five higher objectives of sharia as had been mentioned previously. However, he saw these objectives too individual and lack of social concern. He argued that social aspects of Islamic law are of higher importance than individual ones. Quoting Ibn Khaldun, who stated that human being is social in nature,<sup>137</sup> Djazuli suggested that social character of Islamic law cannot be neglected in human life, such as economics, politics, science and so on, all of which formed human culture.<sup>138</sup> Such an opinion is in line with that of Jaser Auda who argues that the classical *maqasid al-shari'ah* had been oriented much greater to individual, neglecting "families, societies, and humans in general."<sup>139</sup>

Moreover, Djazuli argued that *maqasid al-shari'ah* basically has derivative needs that cannot be separated from it, and in turn it generates branches of fiqh (Islamic law). Preservation of religious faith (*hifẓ al-din*), for example, can be realized through *fiqh al-'ibadat*, while to preserve human lineage (*hifẓ al-nasl*) can be realized through Islamic marital law (*fiqh al-munakahat*) or Islamic family law (*ahwal shakhsyyah*). Furthermore,

<sup>135</sup> Juhaya S. Praja, "Kepakaran Prof. K.H.A. Djazuli," in *70 Tahun Prof. K.H.A. Djazuli*, 44-45.

<sup>136</sup> Jaih, "Fikih Dinamis: Refleksi 70 Tahun Prof. A. Djazuli," in *70 Tahun Prof. K.H.A. Djazuli*, 54.

<sup>137</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 41 states: *al-insa>n madaniyy bi al-t}ab'i la budda labu min al-ijtima' al-ladbi> huwa al-madi>nah fi> istis}la>b}ihim wa biya ma'na> al-'umra>n*.

<sup>138</sup> A. Djazuli, "H}ifz} al-Ummah: Tujuan Hukum Islam," Inauguration speech when he was awarded Doctor Honoris Causa (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2009), 4.

<sup>139</sup> Jaser Auda, *Maqa>s}id al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law*, 4.

to preserve human life (*hifẓ al-nafs*) Islamic criminal law (*fiqh al-jina'iyah*) is generated, and to preserve the wealth the jurists laid Islamic law of inheritance (*fiqh al-mawarith*). It is clear for Djazuli that the five higher objectives of *sharia* are individual in nature, and are lack of social interest.

This situation is supported by the fact that Islamic political science (*fiqh al-siyaṣah*) does not possess higher objective on which this discipline is laid. This is because the five higher objectives do not cover the social aspects of human life. In fact, Islamic political science is concerned with preservation of religious and worldly affair at the same time (*hirasat al-din wa siyasat al-dunya*). It is to fulfil this lacuna that Djazuli proposed *hifẓ al-ummah* as one higher objective of *sharia* besides the five objectives. In other words, for Djazuli, the higher objectives of *sharia* are six, not five as commonly known.

There are some reasons why *hifẓ al-ummah* is of so higher importance for Djazuli that he included it as one of higher objectives of *sharia*. First, the word *ummah* is mentioned in the Quran with relatively high frequency. This word is mentioned 84 times and occurs in 24 different *surahs*. Furthermore, the word *ummah* also has hierarchical meanings, every one of which has its own scope, but they are interrelated. For example, in QS (6: 38), the word *ummah* means all creatures of God. Since God created not only human beings and animals, then all creatures besides human beings and animals are *ummah*. This is including the environment. In other words, to preserve whatever we find in this world is basically to preserve *ummah*. Djazuli's interpretation of this world misses from Denny's explanation of the term, when he states that *ummah* leads to "human community in a religious sense".<sup>140</sup>

With this interpretation in mind, Djazuli disagrees with the scholars who place preservation of environment as one of higher objectives of *sharia*. According to these scholars, since environment is very fundamental for human life, it can more essential than other higher objectives of *sharia*. For them, without good environment it is almost impossible the objectives of *sharia* can be realized.<sup>141</sup> Djazuli views that, according to the above verse, environment is only a part of *ummah* in its widest sense, so that preservation of *ummah* has basically covered the preservation of environment.<sup>142</sup>

The narrower meaning of *ummah* is human beings *in toto*, as found in QS (2: 213). This implies that *ummah* covers totality of human beings regardless of their religion, nation, ethnicity and so on. In short, *ummah*

---

<sup>140</sup> Frederick Matheson Denny, "The Meaning of Ummah in the Quran," *History of Religion*, 15: 1 (August 1975): 34-70.

<sup>141</sup> Mudhofir Abdullah, *al-Quran dan Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syariah* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010).

<sup>142</sup> Djazuli, "Hifzul Ummah," 6.

refers to humankind without any categorization and differentiation. However, the word *ummah* then comes to the narrowest meaning, that is certain community of human beings, as reflected in QS (21: 92). From this context, the term *ummah* can be interpreted to mean a community of people in accordance with their religious or social affiliations, such as Muslim community, Jewish community, Christian community or People of the Book, and so on.

The word *ummah* in linguistic terminology has various meanings. M. Quraish Shihab, for example, interprets it to mean a dynamic movement, time, clear road, way of life and even life-style. He then concludes that *ummah* means a dynamic movement toward a clear road with the way and style of life in certain course of time to arrive at certain ends.<sup>143</sup>

The importance of *ummah* in fact does not lie at its frequent mention in the Muslim scripture, but it is also of high significance in the history of formation of Muslim society in early Islam. Bernard Lewis suggests, "The Islamic *umma* had a dual character. On the one hand, it was a political society—a chieftaincy which swiftly grew into a state and then an empire. On the other, it was religious community, founded by a prophet and ruled by his deputy."<sup>144</sup> In other words, *ummah* has proved to be significant in human life in general, and Muslim life in particular.

In the context of human interrelation, the concept of *ummah* holds higher importance since through it the harmonization among them can be embodied, even though there remains a room for conflict and even war. For this reason, Muslim jurists had formulated legal maxim regarding human interrelation. This maxim reads, *al-as}l fi> al-‘ala>qah al-silm* (the principle underlying human interrelation is a peace). However, the peace cannot be uphold among human beings if it is not supported by its derivative principles such as justice, tolerance, cooperation, freedom, mutual respect, and so on. Consequently, the lack of these derivative principles will lead to conflict, tension and even war.

As alluded to in previous pages, human being is a social creature. It is impossible for him for survival in good manner without social organization. This organization starts from family, society and state, continues to wider scope, such as United Nations, Organization of Islamic Cooperation, Association of Southeast Asian Nations and so on. However, among these organizations, state is the biggest organization of people of nation. It is responsible for preservation of social harmonization upholding the derivative principles of social organization.

The main concern of Islamic political science (*fiqh al-siya>sah*) is to analyze social affairs of human being, and the state policies as products of

<sup>143</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran* (Bandung: Mizan, 1996).

<sup>144</sup> Bernard Lewis, "Politics and War," in Joseph Schacht (ed.), *The Legacy of Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1974), 157.

those affairs, in order to preserve social harmonization among its members or citizens. It is here that Djazuli sees the significance of *hifẓ al-ummah* as a higher objective of *sharia*. By the same token, if *hifẓ al-ummah* is placed as a higher objective of *sharia*, then *fiqh siya>sab* has a cornerstone in *maqasid al-shari'ah*, as did other disciplines that have been discussed previously. In other words, *hifẓ al-umma* serves a philosophical base for *fiqh siya>sab*, which is concerned with the preservation of harmonization in social life.

According to Djazuli, *maqasid al-sharia* has two related aspects for its preservation: aspect of implementation (*min ja>nib al-wuju>d*) and aspect of protection (*min ja>nib al-'adam*). The first refers to a number of attempts at realization of the objectives of *sharia*, while the second refers to a number of attempts at preservation of those objectives from various disturbances that can prevent them from realization. For example, to preserve reason, education becomes necessary, so that the state issues the policy that obliges the children to go to school or to learn. Contrariwise, all disturbances that prevent realization of education should be eradicated by the state.

Djazuli is fully aware of the significance of *al-maqa>s}id al-khamsah* that had been formulated by previous jurists, but he saw them lack of its social spirit. In Djazuli's view, modern men tend to act individually and egoistic, while Islam obliges its followers to mutually cooperate, help and support each other.<sup>145</sup> This can cause Muslim society neglects social services that are in fact integral to their individual rituals. The division of obligation is a case in point. In Islam, the obligation of Muslim is divided into individual (*fard 'ayn*) and social (*fard kifa>yah*), where the first is preferred to the second. The lack attention paid to the social aspect of ritual, among other things, can be caused by the absence of correlation *maqasid al-shari'ah* to social dimensions of human life.<sup>146</sup> This situation generates some scholars to coin such terms as social *fiqh* or social piety.<sup>147</sup> Here, *hifẓ al-ummah* can serve as a way out from this situation.

Jaser Audah also criticizes the individual orientation of *maqasid al-shari'ah*. According to him, the five higher objectives of *sharia* are very fundamental for human life, and to some extent are tantamount to what Abraham Maslow proposed on the basic needs of human beings.<sup>148</sup> Unfortunately, such *maqa>s}id* are oriented toward individual targets, so

<sup>145</sup> See Jaih, "Fikih Dinamis: Refleksi 70 Tahun Prof. A. Djazuli," 54.

<sup>146</sup> Djazuli, "Hifzul Ummah," 9.

<sup>147</sup> K.H. Ali Yafie, for example, discusses such several issues as environmental crisis, insurance, Islamic brotherhood and so on in the context of what he terms as social *fiqh*. See his *Menggagas Fiqh Sosial* (Bandung: Mizan, 1994). See also, K.H. M.A. Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 2012).

<sup>148</sup> Jaser Auda, *Maqa>s}id al-Shariah*, 14.

that they do not correlate directly with social life of human beings. Like Djazuli, Auda also attempts at interpretation of the five higher objectives of *sharia* in terms of social life in general. He believes that, as a philosophy of Islamic law, *maqasid al-shari'ah* should be a system that can cover totality of human life, both in individual and social affairs.

Djazuli, moreover, argues that *hifẓ al-ummah* is indeed a philosophy of Islamic law that can serve as a cornerstone for co-existing life of human life harmonious manner, both with their fellow-humans as well as with their environment. Amidst the sharp conflicting differences and exclusiveness of human beings and nations, *hifẓ al-ummah* can be an unifying principle in human life, rather than a differentiating factor. If we realize it, *hifẓ al-ummah* can at least lessen the negative excesses of the conflicting differences and tensions.<sup>149</sup>

According to Djazuli, *ummah* in its smallest form in human society is family, that can be founded on other higher objectives of *sharia*, such *ḥifẓ al-nasl* and *ḥifẓ al-ma'l*, which are discussed in great detail in Islamic marital law and Islamic law of inheritance. The good family will accordingly lead to the foundation of good *ummah* in wider scope. This, finally, will generates what the Quran terms as *ummatan waḥidah*,<sup>150</sup> *ummatan wasat*,<sup>151</sup> and *ḥayr ummah*.<sup>152</sup>

In Djazuli's view, Muslim *ummah* can also interact with other *ummahs* on the basis of human brotherhood (*ukhuwwah insaniyyah*) so that they can cooperate with them (*ta'awun insani*) in harmonious manner. This is discussed in detail in Islamic law of nations (*fiqh al-siyasah al-dawliyyah*).<sup>153</sup> It is mentioned in this discipline that international relation should be based on principles of unity, justice, equality, tolerance, cooperation, freedom and ethics.<sup>154</sup> On the other hand, among fellow-Muslims the principle of Islamic brotherhood (*ukhuwwah islamiyyah*), assuming that a Muslim is brother for another Muslim. Therefore, Djazuli sees *hifẓ al-ummah* should be a basis for human interaction in order that a harmonious life in human life can be fully realized.

<sup>149</sup> Djazuli, "Hifzul Ummah," 13.

<sup>150</sup> QS al-Rum: 92.

<sup>151</sup> QS al-Baqarah: 143.

<sup>152</sup> QS Ali 'Imran: 110.

<sup>153</sup> See, for example, Majid Khaduri, "Islam and the Modern Law of Nations," *The American Journal of International Law*, 50 (1956): 358-372; idem, *Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966).

<sup>154</sup> A. Djazuli, *Fiqh Siyasah: Implementasi Kemaslahatan Ummat dalam Rambu-Rambu Syariah* (Jakarta: Prenada Media, 2003), 187-199. Cf. Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought* (Virginia: IIIT, 1994), 128-137.

Viewed from the hierarchical levels of *maqasid*, Djazuli explains as follows. For human beings, the secure and peaceful life is the main objective of *sharia* (*d}aru>riyyah*). Therefore, we should lead all activities we do toward this purpose, and all activities that challenge the realization of this purpose should be avoided and hindered. To support this, we need treaties, mutual understandings, consensus, or pacts that can function as higher objective of *sharia* at tertiary level (*tab}si>niyyah*). Moreover, the secure and peaceful life cannot be realized without our behavior and acts which are should be based on moral and ethical principles of human interaction.<sup>155</sup>

In wider context, *ummah* is explained by Djazuli as follows. As alluded to previously, *ummah* in its widest sense includes all creatures Allah has created on the earth. The primary objective in this regard is the balanced life in ecosystem, while its tertiary objective is utilization of natural resources for human welfare without destructing them or at expense of them. As for complementary objective (*tab}si>niyyah*), we should behave ethically, respect fellow creatures mutually, and interact with them friendly.<sup>156</sup> In other words, preservation of environment (*b}if} al-bi>'ah*), which is consider by some scholars as a higher objective of *sharia*, may lie at second or third level of *maqasid al-shari'ah*.

## Conclusin

From the above discussion, this paper has showed that *maqasid al-shari'ah* has played important role in the development of Islamic law, especially in the development of its dimensions and scopes. Moreover, the legal thought on *maqasid al-shari'ah* has been developed in Indonesia, as has been indicated in Djazuli's thought. This all shows that the development of Islamic law in Indonesia is dynamic in manner along with the development of society, and this affirms the dynamic character of Islamic law in general.

## References

- Abdullah, Mudhofir. (2009). "Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syari'ah", PhD Dissertasion, Graduate School of UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- , *Al-Quran dan Lingkungan: Argumen Konservasi Lingkungan sebagai Tujuan Tertinggi Syariah*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Anonymous. (2008). *70 Tahun Prof. K.H.A. Djazuli: Kristalisasi Nilai Uluhiyyah dan Insaniyah dalam Meraih Kebenaran, Kebaikan dan*

---

<sup>155</sup> Djazuli, "Hifz al-Ummah," 15.

<sup>156</sup> Djazuli, "Hifz al-Ummah," 15.



- Keindaban Hukum Islam*. Bandung: Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Bandung.
- Auda, Jaser. (2007). *Maqasid al-shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. London-Washington: International Institute of Islamic Thought.
- Chapra, Muhammad Umer. (2008). *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid al-shari'ah*. London: International Institute of Islamic Thought.
- Denny, Frederick Matheson. (1975). "The Meaning of Ummah in the Quran," *History of Religion*, 15: 1.
- Djazuli, A. (2009). "H}ifz} al-Ummah: Tujuan Hukum Islam," Inauguration speech for Doctor Honoris Causa. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati.
- and I. Nurol Aen. (1996). *Ushul Fiqh*. Bandung: Gilang Aditya Press.
- (2005). *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam*. Jakarta: Prenada Media.
- (2009). "H}ifz} al-Ummah: Tujuan Hukum Islam," Inauguration speech for Doctor Honoris Causa. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati.
- (2003). *Fiqh Siyasah: Implementasi Kemaslabatan Ummat dalam Rambu-Rambu Syariah*. Jakarta: Prenada Media.
- Duderija, Adis, ed. (2014). *Maqasid al-Sharia and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. New York: Palgrave.
- Dusuki, Asyraf Wajdi and Said Bouheraoua. (2010). "The Framework of Maqasid al-shari'ah and its Implication for Islamic Finance," *Islam and Civilisational Review*, 2: 2.
- Al-Ghazali, Abu H}a}mid. (1413 H). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Hallaq, Wael B. (2011). "Maqasid and the Challenge of Modernity," *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 49: 1.
- Jailh. (2008). "Fikih Dinamis: Refleksi 70 Tahun Prof. A. Djazuli," in *70 Tahun Prof. K.H.A. Djazuli: Kristalisasi Nilai Ulubiyah dan Insaniyah dalam Meraih Kebenaran, Kebaikan dan Keindahan Hukum Islam*. Bandung: Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Bandung.
- Kamali, Muhammad Hashim. (1999). "Maqasid Made Simple," *Islamic Studies*, 36.
- (2010). "Maqasid al-shari'ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective," *Islam and Civilisational Review*, 2: 2.
- Khaduri, Majid. (1956). "Islam and the Modern Law of Nations," *The American Journal of International Law*, 50.
- (1996). *Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

- Khaldun, Ibn. (n.d.). *Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Lewis, Bernard. (1974). "Politics and War," in Joseph Schacht (ed.), *The Legacy of Islam*. Oxford: Clarendon Press.
- Mahfudz, K.H. M.A. Sahal. (2012). *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. (1995). *Shafi'i's Philosophy of Islamic Law*. Islamabad: The Islamic Research Institute.
- Nurrohman. (2008). "Prof. H.A. Djazuli Ahli Politik Yang Tidak Bermain 'Politik'," in *70 Tahun Prof. K.H.A. Djazuli: Kristalisasi Nilai Uluhiyyah dan Insaniyah dalam Meraih Kebenaran, Kebaikan dan Keindahan Hukum Islam*. Bandung: Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Bandung.
- Praja, Juhaya S. (2008). "Kepakaran Prof. K.H.A. Djazuli," in *70 Tahun Prof. K.H.A. Djazuli: Kristalisasi Nilai Uluhiyyah dan Insaniyah dalam Meraih Kebenaran, Kebaikan dan Keindahan Hukum Islam*. Bandung: Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Bandung.
- Al-Qayyim, Shams al-Din ibn. (1973). *I'la' al-Muwaqqi'in*. Beirut: Dar al-Jil.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. (1977). *Al-Mabasy'ul fi 'Ilm Usul al-Fiqh*. Beirut: al-Risalah.
- Al-Salam, 'Izz al-Din 'Abd. (n.d.). *Qawa'id al-Abkham fi Mas'alib al-Anam*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Shihab, M. Quraish. (1996). *Wawasan al-Quran*. Bandung: Mizan.
- Sulayman, Abdul Hamid A. Abu. (1994). *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*. Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- Yafie, K.H. Ali. (1994). *Menggagas Fiqh Sosial*. Bandung: Mizan.

**ISLAMIC INHERITANCE LAW DIVISION OF  
PROPERTY INHERITANCE RELATED TO HEIRS OF  
DIFFERENT RELIGIONS  
(Study of Jurisprudence Analysis of the Supreme  
Court of the Republic of Indonesia)**

Dr. H. M. Sutomo, S.H. M.H.

Balitbang Diklat Kumdil Mahkamah Agung RI; Program Pascasarjana  
Universitas Islam Riau, Pekanbaru

Jln. Cikopo Selatan Sukamaju, Megamendung, Bogor;

*Email : bung\_tomo10@yahoo.com*

**Abstract:** *Islamic inheritance law system must adapt to the environment in the context of Indonesia, because of the social system in Indonesia is different from the social background of the Arab community, the Islamic inheritance law is applied. family or kinship system in Islam is a patriarchal inheritance, while the kinship system in Indonesia is bilateral. Products of Islamic inheritance law thinking in Indonesia, as reflected in the jurisprudence of the Supreme Court of the Islamic inheritance law, can not be separated from the influence of the legal system at the top. That influence can be read either contained in substantive law such as KHI, thinking scholars inheritance law, such as Hazarin, nor statutes, such as the MUI fatwa and jurisprudence. Factors of the above is that colored patterns of comprehension, application, and implementation of Islamic law in the society. Patterns of understanding, application and implementation of Islamic law in the jurisprudence. Thus the reality of jurisprudence of the Islamic inheritance law related to the division of the inheritance of different religions is a positive reality for the development and dynamics of Islamic law in general, and inheritance law in Indonesia in particular. However, the problem is how to read and understand the Islamic law in Indonesia within the jurisprudence of the Supreme Court is good and right, in accordance with the spirit of the Islamic ideal in Indonesian society.*

**Keywords:** The jurisprudence of the Supreme Court; Inheritance of different religions; Dynamic Islamic Law; understanding of textual, contextual and Conditional;

**Introduction**

Hereditary problems of different religions (Muslims and non-Muslims) get special attention among Muslims, particularly legal practitioners in Indonesia. In this case, public opinion divided into two

camps; First, the majority agreed to grant inheritance to heirs of non-Muslims; and secondly, do not agree to give it. Based on a study of some of the decisions, both the first instance verdict, appeal, and cassation (jurisprudence) The Supreme Court found that the decisions of the shifting and updates, and even a significant leap.

The main problem raised in this study is: How does the practice of jurisprudence of the Supreme Court on the heirs of different religions in Indonesia ?; and how the effectiveness and implications of the jurisprudence of the Supreme Court on the heirs of different religions, the parties are seeking justice?

This research includes research in the realm of jurisprudence, which is a process inventory, and study the court's decision with the search for specific classification and indexation in a system that is intact and can be justified scientifically; This pattern of responsibility scientifically set of ideas, that the study of the Islamic (Islamic studies) is always based on the paradigm.

In a somewhat different perspective, the study of inheritance is an Islamic studies related to the level of experience the diversity of the community. The basic character of this study are in-depth analysis to measure and reveal the social meanings behind *yurisprudensi* products. The pattern of this study departs from the paradigm of the law which states that the law is part of a social phenomenon as the theory of George Ritzer.

In view of the prevailing legal order known as the historical flow by Carl Von Savigny who believe that the law was not made by man, but grow and develop naturally and historically together with the communities concerned. This view is in line with the paradigm of social behavior Ritzer. This historical paradigm, in turn, gave rise to legal thinking which emphasizes the role of the social dimension. Social participation in legal thought, was spearheaded by students Von Savigny, namely Eugen Ehrlich. According to Eugen Ehrlich, a social phenomenon is a *die soziale idee*, "the social ideas that are positivistic". That is, people are general ideas that can be used to signify all social relations.

Furthermore, it can be the common thread of thought that is a legal basis in the judgment that in Indonesia there are four things: First, Dalil Al-Quran and Hadith; Second, Maqoshidus Sharia; Third, the jurisprudence of the Supreme Court ruling; and Fourth, Kontektualias and actuality of contemporary issues.

Views of its kind, this study included normative-empirical legal research or a combination of both. For a deeper and complete the research literature, it is necessary to do field research (field research) as supporters.

This research was conducted by three major cities in Indonesia, namely: Jakarta, Yogyakarta and Makassar which is considered as a major city representative can represent different religions and inheritance issues are

considered as having a lot of cases the heritage of different religions. To answer this question, one way is by examination or *pewacanaan* jurisprudence Islamic inheritance law in Indonesia that has no analysis tool (approach) sociological. The sociological approach is an approach that focuses on the group's life and social behavior as well as product life.

Based on a study of four (4) decision, both the first instance verdict, appeal, and cassation (jurisprudence) The Supreme Court found that the decisions of the shifting and updates, and even a significant leap. Leap descriptively referred to can be seen in the decisions of the Supreme Court of the heirs of the religious difference.

The understanding was borrowed Related heir apparent of different religions, that was borrowed was the best solution given by reason of modern Islamic inheritance law as the majority opinion of the respondents 85% of respondents from 122 people. The solution, has been used by the justices and judges partially underneath it in deciding a case of inheritance.)

### **The Principles Of Islamic Inheritance**

In the provisions of Islamic inheritance law because it was inherited from a person can be classified as follows:

- 1.The relationship of marriage
- 2.The relationship of kinship
3. Relationship freeing a slave
- 4.The relationship of religion (fellow Muslim).

The meaning was borrowed is that its implementation will not be affected or not depends on the willingness or the wishes of the deceased. Probate remains to be done either spoken or unspoken either desired or not desired by the deceased. So, the implementation of the will does not require proof that the will was spoken or written or desired, but the implementation is based on the legal grounds that justify that testament it should be implemented.

### **Descriptive Of The Supreme Court Jurisprudence**

Hereditary problems of different religions (Muslims and non-Muslims) get special attention among Muslims, particularly legal practitioners in Indonesia. In this case, public opinion divided into two camps; First, the majority agreed to grant inheritance to heirs of non-Muslims; and secondly, do not agree to give it. Based on a study of some of the decisions, both the first instance verdict, appeal, and cassation (jurisprudence) The Supreme Court found that the decisions of the shifting and updates, and even a significant leap. Leap descriptively referred to can be seen in the Supreme Court decision on the heirs of different religions, namely:

- (1) No.368K/AG/1995 of the PA in Central Jakarta; This case related to Sanusi and Suyatmi (husband and wife) who has six children: 5

children are Muslims, was a man named Sri Widiaastuti (Christian). In 1991, Sanusi died and the following year, Suyatmi died. Until the end of his life, both remain Muslim. treasure they have never dibagiwariskan, 5 Muslim heirs agreed to divide the inheritance under Islamic law. PA Jkt center did not give an inheritance to Sri widia astuti based on Article 171 of KHI. On appeal PTA Jakarta stated that Sri Widya Astuti, entitled part of assets of 3/4 heir Muslim girls through the mechanism was borrowed. The MA fix Jkt PTA decision, and decided that Sri Widya Astuti entitled to a part of inheritance through a mechanism was borrowed by section heirs of the deceased girl.

(2) No.51K/AG/1999 from PA.Yogyakarta; This ruling relates to Matardi Jazilah marry and had no biological children, but Matardi had 7 siblings who embrace different religions as well as 12 nephews. After Martadi died in 1995, willed Jazilah division of inheritance in PA and demanded 1/4 of husband's estate, while the defendants got the third part of inheritance.

PA Yogyakarta memutuskan plaintiff (wife) gets 1/4 and 3/4 for the defendants comprising 10 Muslim, while the non-Muslim heirs do not get a share of inheritance is based on Article 171 point c KHI, traditions and book Kifayah al-Ahyar Juz II p 18, which states that a Muslim does not inherit the possessions of the person (heir) non-Muslims and vice versa.

At the level of appeal, upheld the ruling PA PTA Yogyakarta. The MA fix the PTA decision, especially with regard to part of the non-Muslim heirs. MA stated that they were entitled to inheritance by will wajibah the same share levels with a section of Muslim heirs through a dictum which states that the plaintiff entitled to 1/4 of inheritance. By law, the Supreme Court also stated that the other heirs are all entitled to 3/4 of the inheritance.

(3) No.59K/AG/2001 of the North PA.Jakarta; This case originated from a couple different citizens. Doctors Endah Ronawulan (citizen / Islam) is the wife Jen Loeng Tanuwijaya bin Candra Tanuwidjaya, Chinese citizens who are Muslims they do not have children. Jen Loeng died in 1998. He had a real father named Candra Tanuwijaya (non-Muslims), three non-Muslim brothers, namely Katerina Tanuwidjaya, Pho Tan Lian and Tan Pho Sian. Endah / Plaintiff appealed to the PA in North Jakarta; PA North Jakarta stated that Endah got 3/4. Because fairness and propriety, the defendant / dad got the fourth part of the asset default and death benefits. As of joint property, Endah gets 7/8 1/8 part and dad got a part.

The first instance verdict upheld by PTA Jakarta and MA in cassation stated that PTA Jakarta is not misapplied the law. but it needs to be repaired, the Supreme Court rejected the cassation to fixing verdict PTA Jakarta. Repair it establishes the sole heir of the testator is Endah, and punish the plaintiff to submit 1/3 possessions of the heir to the Chandra

alias Tanuwidjaya Thay Pho Tang as was borrowed. The Supreme Court also ordered the defendant I, II, and III are subject and obedient to all of the contents of this decision.

(4) No. 16K/AG/2010 of PA.Makassar;

This ruling related to conjugal marriage in 1990 Armaya (Muslim) with Evie Lany (non-Muslims) and do not have children. Armaya died in 2008, leaving five brothers, heirs Muslims. Community property controlled by Evie Lany as a defendant and not divided pass down to five heirs as plaintiffs. The plaintiffs filed a case to the PA Makassar for the division of inheritance under Islamic law. PA Makassar decided defendant (wife) gets 1/2 part of the joint property, being half the other part being part five plaintiffs who are Muslims as inheritance, while Evie Lany non-Muslims as a defendant did not get a share of inheritance. PA verdict was based Article 171 item c KHI and the hadith and the book of al-Muhalla Volume IX, p 304, which mentions a Muslim does not inherit the possessions of the heir to the non-Muslims, and vice versa.

The first instance verdict upheld by PTA Makassar. After the defendant appealed. At the Court of Final Appeal, overturned the verdict MA PTA Makassar with Declare that the Defendants are entitled 1/2 part of the joint property and 1/2 other parts of the inheritance that is rightfully heir Armaya, ie 5 plaintiffs and 1 defendant, the subject matter of section 60; Defendants got 15/60 or 1/4 part of the estate was borrowed by considering: That the Defendant marriage Armaya suda 18 years, long enough anyway Defendant means devoted to the Heir, therefore although Cassation non Muslims are decent and fair for obtaining their rights as wife for a share of the possessions of the form was borrowed and part of joint property. Besides, in the opinion of Yusuf Qaradawi, interpret that those non-Muslims who live peacefully can not be categorized with the infidel harbi, as well as the applicant's appeal together with the testator during life mingle in harmony peaceful despite different beliefs, because it is worth and worth the applicant's appeal acquire part of the possessions of the heir to the form was borrowed.

### **Analysis Of The Supreme Court Jurisprudence**

Fourth jurisprudence of the Supreme Court at the top has undergone a considerable shift the dynamic. In its decision No. 368 K / AG / 1995, the judge gives a part of the possessions of the heiress non-Muslims based was borrowed, equivalent to a Muslim female heirs to the same degree. If you notice, in the Supreme Court's decision number 368 at the top there is a shift in the views of judges determining inheritance rights of non-Muslim heirs. At the first level, the heirs of the non-Muslims were not given inheritance rights of perwaris Muslims, while at the appellate level, the heirs of non-Muslims (Sri Widya Astuti) to retain a portion of the inheritance

from both parents based was borrowed by  $3 / 4$  (three quarters) of its section of Muslim female heirs to the same degree heirs.

In subsequent years, Decision No. 368 the reference judges in Supreme Court. It thus proved in the decision number 51 K / AG / 1999. In that ruling, the justices give inheritance rights in the form was borrowed to the heirs of a non-Muslim over property heir Muslims levels of parts as large as the other heirs who are Muslims, while the trial judge were upheld by appellate judges did not give a portion of a part to heirs of non-Muslims by al-saheeh Muslim traditions.

While the decision on case number 59 K / AG / 2001, the heirs of non-Muslims, Candra Tanuwidjaya alias Tang Thay Pho (father's heir) by  $1/3$  of a legacy through the mechanism was borrowed by reason of propriety and norms of life in association of Indonesian society and the consideration of fairness and do not give you the heir to part 3 non-Muslims, the first level judge, give a decision upheld by the appellate level judges, that the plaintiff / wife as sole heir and got  $3/4$  (three quarters) , Because fairness and propriety, while the defendant / dad got the fourth (quarter) part of the asset default and death benefits. As of the community property, Dr. Endah / plaintiff gets  $7/8$  (seven-eighths) parts and father / defendant gets  $1/8$  (one-eighth) part.

In the Supreme Court Decision No. 16 K / AG / 2010 (PA.Mks), justices give inheritance rights in the form was borrowed to heirs Evie Lany / non-Muslim wife to the assets of the testator Muslims levels equal parts in case of Muslims, ie  $15 / 60 = 1/4$  a wife without children, while the trial judge were upheld by appellate judges did not give a portion to the part of non-Muslim heirs KHI under the provisions of Article 171 (c) and the Hadith of the Prophet, which means: Muslims are not inherit the infidels, and infidels tdak inherit a Muslim (Kitab Al-Muhalla, volume IX, p. 304).

As known, the Islamic inheritance law already determined the main points of its implementation, as mentioned in Q.S. Al-Nisa '(4): 11-14, and 176 and hinted at Q.S. al-Anfal (8): 72-75. In the Qur'an alone, there are about 24 words warits with various derivations and different meanings that are not only meaningful possessions. Furthermore, Hadith lot of talk about this inheritance. However, the development of thinking in inheritance, meaning warits had developed in the early days of Islam.

Inheritance of different religions is one very peculiar inheritance issues in modern times. An heir is closed, which is caused by the presence of people who have more right or there are certain properties that prevented, such as different religions or murder, are not ignored in Islamic law. Islamic inheritance law has a solution called wasiyah wajibah. Therefore, carefulness istinbath mujtahid in using methods are necessary so that this teaching is in harmony with maqashid ash-shari'ah al-'amma which, of course, does not violate ushul ash-Shari'ah.



The cause obstruction of inheritance which is the difference Religion and murder heirs either intentionally or heirs testified that causes heir sentenced to death, including the heir to allow euthanasia against the heir to be obstruction of inheritance as stipulated in Article 5, Law Number 77 Year 1943; Book of the Law Inheritance Law, and the provisions of Heritage inherit. While in KHI, hitch inheritance for murder, tried to kill or heavy heir and the heir of different religions or defaming heir so convicted is punishable by 5 years imprisonment or more severe punishment (Syamsu Hadi Ersyad, 2007: 245).

In general, the issue of inheritance interfaith foundation is Hadith narrated by Usamah ibn Zaid. The Prophet declared (Al-Bukhari, No. 6764), "la yaritsu al-Muslim al-wala al-kafir infidel al-Muslims. and other hadith of 'Amr ibn Syu'ib of his grandfather' Abdullah ibn 'Amr from the Prophet, "He yatawaratsu ahlu millatain syatta (Al-Nasa'i, Kitab Al-Qasamah; No. 37).

Two Hadith on the basis of inheritance among Muslims. The basis has been adopted by the friends, scholars of the Salaf and khalaf scholars. However, this view does not become the consensus among friends and clergy because there are few who do not agree. those who bersebrangan states that the word Kafir in the above Hadith is general ('am) and requires takhshish or taqyid. As we know that the word kafir meaning is still common because it includes al-harbi infidel and infidels az-zimmi. Among the friends who do not agree with the above Hadith is' Umar ibn al-Khattab, Mu'az, and Mu'awiya. In certain cases, as reported, "They take the inheritance of the heathen, but not vice versa, ie the infidels from Islam" (Al-Mughni, the Section IX: 94).

At the same time, the semantic meaning of the Hadith also shows the statement that denies the inheritance of it (using the letters la nafiyyah which means "no" and not la nahiyyah meaning "do / ban"). He nafiyyah meaning "no", and the word "no" is not carried out legal action.

Some scholars muta'akhhirin agree with the above opinion. Among the scholars in question is Ibn Qayim. Scholarly opinion was quoted Ibn Taymiyya and cited again by al-Qardlawi. The statement in question is as follows: "The Muslim inheritance from pagan dissent among the Salaf. Most of them take the suggestion that he did not inherit, as unbelievers do not inherit from a Muslim" (Yusuf Al-Qaradawi, 1996: 676).

Fatwa on the issue of providing a legacy to the heirs of different religions, especially Muslims with non-Muslims, can be found in the collection of contemporary Yusuf Qaradawi fatwa (Yusuf Al-Qaradawi, 1996: 268). In his fatwa, Yusuf Qaradawi stated as follows:

"... The communists who would not give in, not entitled to inherit anything from the estate left by both parents, wife, or relatives who are Muslims,

because the main requirement in inheritance rights problem is both of whom (which leave a legacy and heirs) must be Muslims."

Strictly speaking, he dismissed the idea that lets communist (non-Muslims) gained share of the inheritance of the heir to the Moslems. This fatwa basis refers directly to some of the texts of the Qur'an and Sunnah. Of the Koran, pointing letter Hud (11): 45-46.

According to Yusuf Qaradawi, the above verse states unequivocally breakdown of family relationships between children with parents who disbelieve Islam. The dissolution of family ties is bringing the legal implications of the death of the right to inherit each form between them, as revealed in the hadith which states Muslims can not inherit the infidels and unbelievers can not inherit the Muslims. However, in terms of whether or not Muslims should inherit the estate of the heir to the heathen, he did not give the assertion. He only said that the scholars differed: some states may and some will not.

Abdul Walid Muhammad ibn Rusyd in his book "Bidayah al-Mujtahid" that the infidel does not inherit the Muslims by Q.S. an-Nisa '(4): 141, as well as the opinion jumhur' Ulama '(Abdul Walid Muhammad Ibn Rushd, tt.:413). School of ulama agreed that non-Muslims can not inherit a Muslim and vice versa, while Imami, that Muslims could inherit non-Muslims (Muhammad Jawad Mughniyah, t.th:541).

In Muslim countries, such as Egypt, Tunisia, Morocco, Pakistan, was borrowed does not apply to cases of non-Muslim heirs. Only in Tunisia in articles 174-175 of Family Law Act 1956 Tunisia expressed regarding the validity of wills between the two parties with different religions, so too is deemed legitimate will that made the parties of different nationalities (Zuhdi Rahmanto, 2003: 93).

Interesting comments about the traditions that prohibit the right of a Muslim and non-Muslim to inherit each expressed by Muhammad ibn Abi Bakr, was quoted as saying by Hamka Haq. According to him, the one thing that should be stressed is that these traditions is historical and not as a normative teachings of Islam. It is based on historical reports which tells us that Abu Talib, the Prophet's uncle, had died before he emigrated, either before the inheritance law is set in the Shari'ah. Because Abu Talib remained converted to Islam and did not contribute to migrate to Madinah, automatically, wealth legacy fell into the control of their children living together in Mecca. Meanwhile, 'Ali ibn Abi Talib and Jafar ibn Abi Talib, the son of Abu Talib is a Muslim and joined hijra, do not get a share of inheritance. Ten years later, the Prophet visited Makkah (Hamka Haq, 2001: 264).

He was asked by one of the companions where they will stay. Hearing such questions, while as though complaining, he answered that the residence was still there, if 'Aqil and Talib (son of Abu Talib who was idolatrous and

inherit Abu Talib) handed something to the family of the Prophet ('Ali ibn Abi Talib) to be occupied, However, everything is already divisible by ignorance by both.

Implicitly, the history shows that the Messenger of Allah. requires the enactment of the right to inherit each other between Muslims and non-Muslims. Such opinion is followed by Mu'adh ibn Jabbal, Mu'awiya ibn Abi Sufyan, Muhammad ibn al-Hanafiyah, Muhammad ibn 'Ali ibn Husayn, Sa'id ibn Musayyab and Ibn Taymiyya (Muhammad Ibn Abi Bakr, 1418 H: 853). Moreover, some scholars have argued that the hadith which states between Muslims and non-Muslims can not inherit each other is not actually spoken by the Prophet, but narrated by 'Umar ibn al-Khattab (Hamka Haq: 254).

Thus, based on these facts, it can be said that the opinion does not give the right to inherit each other between Muslims with non-Muslims do not have binding legal force. In addition, the logical explanation can be put forward if the above opinion is retained, which will experience losses on both sides: Muslims and non-Muslims. A non-Muslim heirs will be deprived of the inheritance of the heir to the Moslems. Similarly, the same thing happens when there is a Muslim heir left by non-Muslims. Both are equally disadvantaged.

Related heir inheritance law different religions, Shahrur tend not to distinguish. For Shahrur (2004: 415), inheritance law is the law of the distribution of wealth that God has ordained for all human beings, without distinction of belief / faith. Thus, the non-Muslim heirs can receive the inheritance through a mechanism that will be applied during the testator is alive. Because the determination of the recipient of the estate is the prerogative of *pewasiat*.

Mukti Arto found, why non-Muslim heirs were given heritage through was borrowed. Regardless of the arguments of the texts, can dianalogkan that why your wife or husband was entitled to inheritance? This is because the marital relationship. Dimikian also why the children inherit from their parents? Because of the relationship *nasab*. Since both the relationship that arises responsibilities, rights and obligations arise. The legacy means the displacement of one's possessions to the other because there is a relationship and responsibility. Therefore, when one dies, the other will accept it. What if one of them non-Muslims?

Based on family law, so the difference will not be a barrier arrival of the responsibility as well as when they lived together; meaning that the husband still had a responsibility to his wife even though the wife of a different religion. Likewise, parents are responsible for their children, even though children of different religions. This also applies when among them died (Interview). The same opinion was delivered by Abd. Manaf (Dirjen Badilag-Interview), that does religion have set the inheritance law, but with the difference that religion is not a barrier transfer of legacy the heir to the

heir of different religions through was borrowed, the interest of justice in the distribution of intermediate inheritance, as jurisprudence MA. Of course with careful consideration between the heir to the heir depending Agana and others, both of obedience, compliance, proximity and the more important is the economic conditions.

Further Abd. Manaf said, that normatively heirs different religion heir can not inherit, but the normative law can be shifted according to the socio-cultural community, because differences in religious beliefs in a particular area is not a matter of principle, as well as in Tana Toraja. Differences in beliefs between parents and children is a matter of course that does not affect the relationship silaturrahim. Confidence is an abstract, whereas the right to inheritance is a concrete, therefore, when confronted with an abstract, then should the concrete conditions that have to be considered, is it fair, if the only difference in religious beliefs between children and parents, children hindered enjoy relics of her parents who had been kept interwoven harmony. Therefore, it is essential to understand that the issue of inheritance is huququ al-'Ibad (the rights of the servant of God) and not huquq Allah (God's rights). Because it should benefit has always been a cornerstone in taking the decision (interview).

In response to the dissent, the Indonesian Ulama Council (MUI) selecting a second opinion which does not provide an estate to heirs different religion, as stated in the decision of the clergy fatwa Indonesia Number 5 / MUNAS-VII / MUI / 2005 regarding inheritance of different religions. The ruling was the result of a national consensus MUI-VII, on 19-22 Jumada End 1426 H / 26-29 July 2005 AD In that decision, it is stated that: (1) The Islamic inheritance law does not give the right to inherit each other between respondents who different religions (between Muslims and non-Muslims); (2) the provision of wealth among respondents of different religions can only be done in the form of grants, wills and gifts. The rationale for the decision of this fatwa is two legal basis, namely Q.S. an-Nisa '(4): 11 and 141, Hadith on the permissibility not inherit each other between Muslims and non-Muslims, and the hadith which states the prohibition inherit each other between two people of different religions (transmitted by Ahmad).

According Purwosusilo, that Wasiat wajibah need to be implemented for the sake of fairness, though initially only be given to an adopted child later developed also applies to non-Muslim relatives. But considering many factors one of which is the proximity and in good faith with the heir. Likewise Wasiat wajibah it already exists in the jurisprudence to provide a sense of justice, especially for the religious differences. Because it should be the heir but hindered by religious differences. The position was not as heirs but could receive the inheritance through was borrowed. Giving is not generalized but the necessary criteria of which is the relationship and in

good faith with the heir and other relatives, no attempt murder or other bad deeds to the deceased. So it remains to consider in good faith to be given was borrowed.

How about setting entitlements partly legacy heir, in this case Purwosusilo said that the preparation of normative legal regulation there are two lines, namely regulations / rules theoretically known as the orthodox theory, both with the rules responsive to the judge's decision. Nice with the Orthodox, but not to own *dinormatiskan* as a rule not to limit should be implemented according to the rules of having to adjust to developments. The current rules was borrowed only for adopted children in their development but are also given to different religions (Interview).

Amran Suadi argued inheritance related to non-Muslims, non-Muslims that the child was not an heir but were given was borrowed with a maximum of 1/3 with certain criteria, though so far there has been no specific criteria in the existing practice *ijtihad* only judge just for the sake of fairness, If indeed there is lawlessness non-Muslims, then it could be a consideration was borrowed judge because it is the discretion of the judge through *ijtihad*. It is based Yusuf Qaradawi, that is, during the non-Muslims who coexist can not be categorized as *kafir harbi*. Similarly, if during the lifetime of the testator's relatives live in harmony with non-Muslims peacefully, then it could be given was borrowed, in the sense of not hostile though apostate religion. If non-Muslims are in addition to the child does not require it does not need to be given was borrowed. Because there is no obligation to provide. Unless asked the judge to consider.

In addition there is an argument was borrowed possibility of grants applied *wajibah*, According to Amran, could be the heir of Islam agree to leave voluntarily share grants. due to *diwajibkan* it will not grant. So there should be a willingness of the family to provide part of the heirs. If there is no willingness to give, then by road was borrowed. The criteria given was borrowed is among others, the demands of the parties is blocked, if there is no demand, then it does not need to be considered. According to the jurisprudence Amran that the material is so valuable that if further adjustment is necessary, the easiest regulations on the books two or plenary meeting room and then confirmed by SEMA.

Researchers are more likely to choose the opinion and MA are on part of non-Muslim heirs through was borrowed. This is motivated social reality in Indonesia is different when compared to Arab social reality when the Qur'an was revealed, so that a clear distinction in terms of inheritance. It is very necessary. Unlike the situation in Indonesia now, where in a family often found that family members of different religions, even within the same household were also occur, their mutual respect, assist, cooperate in making a living and collect it, then when their parents died expected family peace is maintained. Then the property that once they gather together will

be good, useful and bermaslahah create their heirs, including the non-Muslim heirs through was borrowed because they are included in the category of unbelievers zimmi should also be protected, including their rights. In addition, that the inheritance includes huququl 'ibad, the rights of the servant of God, meaning that the issue of inheritance that has become the authority of God's servants. It can be seen and observed in the reality of Muslims in the Eastern Indonesia.

Various basic idea of the status of non-Muslim heirs, expressly, jurisprudence-jurisprudence indicates that the above is evidence of a different understanding of the views of scholars of fiqh. That difference shows the dynamics in Islamic law. At the same time, these differences also show that the above jurisprudence-jurisprudence has put the Islamic inheritance law in a more contextual and flexible. As a result, most of the decisions of jurisprudence at odds with the majority view of the jurists', both Salaf and muta'akhhirin, and fatwa Indonesian Ulama Council.

Conclusions set out in jurisprudence does not pertain directly to the issue of non-Muslim inheritance. That is, the jurisprudence of the Supreme Court, in fact, can not be blasted by lanngsung with the opinions of jurists and MUI. This is due to the fact that the points verdict jurisprudence, explicitly, does not specify which part of inheritance heir to non-Muslims. The Supreme Court verdict instead uses the concept was borrowed to determine the portion of inheritance for heirs of non-Muslims (Fatchur Rahman, 1981: 63). Was borrowed conceived in modern Islamic inheritance law in the form of the imposition of measures by a judge or institution has the right to the litigants that the property of someone who has died or objects taken right legacy to be given to certain people in certain circumstances anyway. About the substantial benefits of the will itself, Mustafa ash-Syalabi explains it as follows:

"The presence of the probate system in Islamic law is very important as an antidote to the chaos in the family. Because there is among the family members who are not eligible to receive inheritance by way of inheritance. In it, he has been quite instrumental in procuring the treasure, or a poor grandson hindered by his rich uncle, or because different religions and so on. So with the probate system which is governed by Islamic law, the disappointment can be overcome "(Mustafa Syalabi, t.th:13).

Was borrowed an act of imposition by a judge or institution that has the right to have the property of someone who has died, taken right or legacy objects to be given to certain people in certain circumstances anyway. The act of loading or coercion, according Fatchur Rahman, is justifiable. The reason, the concerned heed the advice of shari'ah.

By understanding was borrowed above, it seems clear, that basically, was borrowed was the best solution given by reason of modern Islamic inheritance law. The solution, it seems, are actually utilized by the Chief

Justice in deciding a case of inheritance Islam. Therefore, jurisprudence-jurisprudence above not only illustrates the dynamic process of Islamic law, but also, give their views and more positive appreciation of the reality of religious differences within a family or community. If dikomparasikan Muslim countries, such as Egypt, Tunisia, Morocco, Pakistan, it was borrowed does not apply to non-Muslims. It thus becomes clear vertically, that the jurisprudence of the Supreme Court has turned away from the concept of jurisprudence schools and horizontally any jurisprudence MA has exited from legal sources KHI is substansional, by giving part of the same inheritance among heirs Muslims and non-Muslims on the same level, However, in another decision, because of the different conditions, jurisprudence MA gives an inheritance to non-Muslims as much as 1/3 (one third).

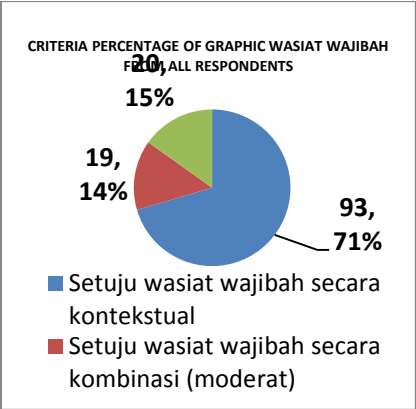
### **Analysis Of Thought Of Law Enforcement And Academics, And Community Leaders**

In this study, researchers did not just get quantitative data but also do indept-interviews (in-depth interviews) to law enforcement and academia in order to see how the application was borrowed in the decision against the beneficiary of different religions.

**Table 1. Recapitulation of the Whole Respondents Criteria**

Criteria	PTA MKS, YGY, JKT	PA MKS, YGY, JKT	Community MKS, YGY, JKT	Total
Agree Contextually	27	58	8	93
Agree in conditionally (moderate)	3	16	0	19
Do not agree textually	8	10	2	20
	38	84	10	132

Percentage of criteria answers to open questions numbers 9 and 10 on a questionnaire of 132 respondents trial judge, appellate judges and academics / public figures can be seen in graph 28. In the graph above shows that 71% (93 votes) agree was borrowed contextually , 14% (19 people) agreed was borrowed moderately and 15% (20 votes) did not agree textually. Respondents largely been agreed by implementing contextually was borrowed. Although, there are also some respondents who agree conditionally with was borrowed. As well, respondents who do not agree this has another view in addressing a legacy for heirs of non-Muslims.



Recapitulation of the respondents' answers to the interview as follows:

NO.	CRITERIA	TOTAL RESPONDENTS	REASON
1	Agree contextually	93	Principles of kinship / family, emotional closeness during the Justice and does not exceed 1/3 and justice in accordance with the provisions in the jurisprudence of the Supreme Court
2	Agree in conditionally (moderate)	19	When fulfilling the criteria: 1. Obedience and compliance with the heir; 2. Emotional closeness. 3. The role of the testator during life 4. The factor of the economic conditions of non-Muslims are not capable; 5. Goodwill; 6. The demands concerned
3.	Do not agree textually	20	Evidence already qoth'i and there is no other choice.
	Amount	132	

Conclusion

1. The understanding was borrowed Related heir apparent of different religions, that was borrowed was the best solution given by reason of modern Islamic inheritance law as the majority opinion of the respondents 85% of respondents from 122 people. The solution, has been used by the justices and judges partially underneath it in deciding a case of inheritance. Therefore, four related jurisprudence heirs of different religions are all not only describes the process dynamics of Islamic law, but also provide insight and a more positive appreciation of the reality of religious differences within a family.
2. In practice at the level of Cassation, was borrowed to the heirs of the religious difference has been effective and the implications are very



broad, it has been agreed and implemented by the justices to become the jurisprudence of the Supreme Court, but in the first instance and appellate still a small portion, namely 15% respondents are not guided by the jurisprudence of the Supreme Court, although in reality jurisprudence has provided justice and peace to the parties litigant in accordance with the results of the research with the parties litigant.

## References

- Abdul Walid Muhammad Ibn Rusyd, *Bidayath al- Mujtabid*, sebagaimana pendapat Sayid Sabiq dalam Fiqh as-Sunnah.
- Ahmad Rafiq, *Fiqh Mawaris*, edisi revisi, cet. ke-4 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002).
- Alimandan (peny.), *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta: Rajawali Press, 1985).
- Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).
- Fathurrahman, *Ilmu Waris*, Bandung: Al-Ma'arif, 1984.
- Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University Press of Arizona, 1985). Dijelaskan lebih khusus pada "Interpreting The Qur'an", dalam Inquiry, vol. 3. No. 45, May 1986.
- Haq, Hamka, *Syari'at Islam; Wacana dan Penerapannya*, cet. ke-1 (Ujung Pandang: Yayasan al-Ahkam, 1422 H/2001),
- Instruksi Presiden Nomor: 1 Tahun 1991 Tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam.
- "Kewarisan Beda Agama" dalam Fatwa Munas VII Majelis Ulama Indonesia, 2005,
- Mudzhar, M. Atho, "Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologis", dalam Amin Abdullah (ed.), *Antologi Studi Islam* (Yogyakarta: ESKA Press, 2002). Muhammad ibn Abi Bakr Ayyub Abu 'Abdillah az-Zar'iy, *Ahkam Ahl az-Zimmah*, juz II (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1418 H).
- Mughniyah, Muhammad Jawad, *Fiqh Lima Madzhab*, terj. Maskur AB, Afif Muhammad al-Kaff, Jakarta, lenter Basritama, t.th,
- Pater L. Berger, *Sosiologi Ditafsirkan Kembali*, terj. Herry Joedono (Jakarta: LP3ES, 1985).
- Qardhawi, Yusuf, Fatawa Qardhawi; *Permasalahan, Pemecahan dan Hikmah*, terj. Abdurrachman Ali Bauzir, cet. ke-2, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Rahman, Fatchur, *Ilmu Waris*, cet. ke-3, Bandung: Al-Ma'arif, 1981.

- Salman, Otje, *Kesadaran Hukum Masyarakat Terhadap Hukum Kewarisan*, cet. 1 (Bandung: Alumni, 1993).
- Shahrur, Muhammad, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Shahiron Syamsuddin, Yogyakarta: ELSAQ Press, 2004.
- Suma, Muhammad Amin, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, 2004.
- Sunaryati Haryono, *Penelitian di Indonesia pada Akhir Abad ke-20* (Bandung: Alumni, 1994).
- W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches* (Boston: Allyn and Bacon, 1996).
- Ya'akov Meron, "The Development of Legal Thought in Hanafi Text", dalam *Studia Islamica*, vol. 30.
- Zudi Rahmanto, *Hukum Keluarga Islam di Republik Tunisia*, dalam H.M. Atho Mudzhar dan Khairuddin Nasution, (ed.) *Hukum Keluarga Dunia Islam Modern (Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih)*, cet. ke-1, Jakarta: Ciputat Press, 2003

**PERAN KAIDAH-KAIDAH FIQH DALAM PENGEMBANGAN  
PEMIKIRAN HUKUM ISLAM KONTEMPORER:  
Penerapan Kaidah-Kaidah Fiqh sebagai Dalil Mandiri dan  
Pelengkap Dalam Produk Fatwa Ulama Indonesia**

Dr. H. Abbas Arfan, Lc., M.H.

Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Jl. Gajayana 50 Malang  
abuiklil@yahoo.com

**Abstrak:** *Istidlâl dengan kaidah-kaidah fiqh untuk penemuan hukum Islam, termasuk fatwa masih menjadi perdebatan ulama klasik dan kontemporer. Kajian ini bertujuan untuk menganalisis perdebatan tersebut dan peran kaidah-kaidah fiqh dalam pengembangan hukum Islam kontemporer dengan menggunakan fatwa MUI dan K.H. Sahal Mahfudh sebagai sampel. Kajian ini menghasilkan dua kesimpulan yaitu: pertama, pendapat para ulama klasik dan kontemporer dapat dibagi menjadi tiga kelompok besar dalam hal istidlâl atau istinbâth dengan kaidah-kaidah fiqh, yaitu: a) mereka yang secara mutlak menolak kaidah fiqh sebagai rujukan langsung dalam istinbâth hukum Islam, b) mereka yang secara mutlak membolehkan kaidah-kaidah fiqh dijadikan sebagai dalil atau rujukan langsung dalam istinbâth hukum Islam dan c) mereka yang berada di tengah-tengah, yaitu boleh istinbâth dengan kaidah fiqh dengan syarat kaidah itu harus bersumber dari dalil naqli (al-Qur'an dan al-Sunnah) dan bukan hasil ijtihad akal fuqaha. Kedua, penerapan kaidah-kaidah fiqh sebagai dalil pelengkap dan mandiri dalam kumpulan fatwa K.H. Sahal Mahfudh dan MUI adalah bahwa MUI lebih banyak menggunakan kaidah-kaidah fiqh (25 %) sebagai dalil daripada K.H. Sahal (14 %), namun sebagian besar hanya sebagai dalil pelengkap (90 %). Berbeda dengan K.H. Sahal, walau lebih sedikit dalam mengaplikasikan kaidah-kaidah fiqh, namun lebih unggul daripada MUI, karena aplikasi kaidah fiqh secara mandiri mencapai 50 %.*

**Kata Kunci:** Kaidah-Kaidah Fiqh, Istidlâl, Fatwa MUI, K.H. Sahal Mahfudh.

**A. Pendahuluan**

Dalam kajian hukum Islam, fatwa adalah jawaban dari sebuah pertanyaan tentang persoalan keagamaan yang diajukan oleh umat Islam, baik perseorangan atau kelompok, kepada seorang ulama atau lembaga keagamaan (Amin, 2008: 8-9). Yûsuf al-Qardlâwî mendefinisikan fatwa sebagai penjelasan hukum syar'i tentang suatu masalah sebagai jawaban dari pertanyaan orang tertentu maupun tidak tertentu, baik individu maupun kelompok (al-Qardlâwî, 1988: 4). Bagi

masyarakat muslim kontemporer, keberadaan fatwa menjadi sebuah kebutuhan, mengingat bahwa persoalan keagamaan semakin hari kian bertambah banyak dan kompleks. Sementara itu, sumber utama ajaran Islam (al-Qur'an dan Hadis) tidak memberikan petunjuk secara tegas bagaimana mengatasi persoalan itu. Pada saat yang sama mereka tidak memiliki kapasitas untuk menemukan jawabannya sendiri melalui ijtihad. Yang terjadi kemudian, mereka akan meminta seorang ulama atau organisasi keagamaan untuk memberikan jawaban (baca: fatwa) atas persoalan yang mereka hadapi.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah salah satu lembaga yang aktif merespon persoalan-persoalan kontemporer dengan mengeluarkan fatwa, melalui komisi fatwa. Fatwa yang dihasilkan oleh MUI adalah tergolong fatwa kolektif, karena hasil ijtihad beberapa ulama yang duduk di komisi fatwa, sedangkan diantara ulama di Indonesia yang ikut berkontribusi dalam fatwa secara individu adalah K.H. Sahal Mahfudh (w. 2014).

Lahirnya fatwa tidaklah tiba-tiba, ia terlahir lewat metode penetapan fatwa yang ilmiah. Adapun metode yang digunakan oleh komisi fatwa MUI dalam proses penetapan fatwa dilakukan melalui tiga pendekatan, yaitu pendekatan *nas qath'î*, pendekatan *qaulî* (pendapat para mujtahid) dan pendekatan *manhâjî* yakni manhaj yang ditempuh oleh para ulama salaf dan khalaf (Amin, 2008: 268). Ketiga pendekatan di atas bisa berfungsi sebagai tiga urutan pendekatan, yaitu: urutan pertama, pendekatan *nas qath'î* (al-Qur'an dan Sunnah), jika tidak didapati nas, maka menggunakan urutan kedua; pendekatan *qaulî* >(pendapat para mujtahid) yang terdapat dalam kitab-kitab mereka dan jika tidak didapat atau tidak sesuai dengan kondisi, maka menggunakan urutan ketiga; pendekatan *manhâjî* (metodologis) yakni *manhâj* (metode) yang ditempuh oleh para ulama salaf dan khalaf.

Dari ketiga pendekatan di atas, tidak ditemukan secara langsung metode pendekatan berupa *Istidlâl* dengan al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah (kaidah-kaidah fiqh), namun penulis mendapatkan metode pendekatan dengan kaidah-kaidah fiqh digunakan oleh komisi fatwa dan K.H. Sahal Mahfudh. Padahal lembaga-lembaga fatwa ormas Islam seperti NU dengan *Lajnah Bahtsul Masa'il* (LBM) yang sangat ketat dengan istilah *al-kutub al-Mu'tabarah* sebagai rujukan dan Muhammadiyah dengan Majelis Tarjih (MT) yang ketat dengan seleksi kesahihan Hadis sebagai rujukan itu sangat jarang atau bahkan tidak pernah menjadikan al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah sebagai sumber atau rujukan dalam metode *istinbâth* hukum. Artinya kedua lembaga tersebut tidak pernah menjadikan al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah sebagai dalil pelengkap, terlebih sebagai dalil mandiri.

Oleh karena itu penulis tertarik untuk meneliti dan menganalisis persoalan di atas dalam makalah ini dengan dua fokus pembahasan, yaitu: 1) bagaimana *istidlâl* dengan al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah perspektif ulama klasik dan kontemporer? dan, 2) bagaimana penerapan kaidah-kaidah fiqh sebagai dalil pelengkap dan mandiri dalam kumpulan fatwa K.H. Sahal Mahfudh dan MUI?

## **B. Istidlâl Dengan Al-Qawâ'id Al-Fiqhiyyah Perspektif Ulama Klasik**

## Dan Kontemporer

*Istidlâl* disebut juga *istinbâth*. Ada banyak definisi *istidlâl* yang berbeda-beda menurut ulama ushul fiqh, namun penulis lebih sepakat dengan sebuah istilah kontemporer hasil riset disertasi Universitas al-Azhar milik As'ad Abd al-Ghanî al-Sayyid al-Kafrâwî dengan judul *al-Istidlâl 'ind al-Ushûliyyîn*. Ia mendefinisikan *istinbâth (istidlâl)* yaitu: “sebuah penetapan hukum *syar'î* melalui kaidah-kaidah (prinsip-prinsip) *kullî* (universal) dengan tanpa pertimbangan dalil yang rinci atau parsial”. Sedangkan metode *istiqrâ* adalah sebaliknya *istinbâth*. Adapun definisi *istiqrâ* yang dipilih al-Kafrâwî adalah pendapat al-Syâthibî yang mendefinisikan *istiqrâ* dengan: “penelitian terhadap persoalan-persoalan yang *juz'iyât (partikular)* untuk menetapkan darinya sebuah hukum yang *'âm (universal)* baik *qath'î* > maupun *dhammî*” (al-Kafrâwî, 2005).

Kegunaan atau urgensi kaidah fiqh adalah dikarenakan fiqh merupakan kumpulan berbagai macam aturan hidup yang begitu luas karena mencakup berbagai *furû'*, karena itu perlu adanya usaha untuk mensistematiskan hukum-hukum tersebut dalam bentuk kaidah-kaidah *kullî* yang berfungsi sebagai klasifikasi masalah-masalah *furû'* menjadi beberapa kelompok, dan tiap-tiap kelompok itu merupakan kumpulan dari masalah-masalah yang serupa.

Salah seorang ulama besar Yaman, Abû Bakar Ibn Abû al-Qâsim al-Ahdal (w. 1035 H) dalam kitabnya “*al-Farâ'id al-Bahîyyah*” yang merupakan ringkasan kitab *al-Asybah*-nya al-Suyûthî mengatakan bahwa sesungguhnya cabang-cabang masalah fiqh itu hanya dapat dikuasai dengan kaidah-kaidah fiqh, dan menghafal kaidah-kaidah itu termasuk sebesar-besarnya manfaat (al-Ahdal, tt: 15-17).

Imam Abû Muh}ammad Izz al-Dîn Ibn Abd. Salâm (w. 660 H) berpendapat bahwa kaidah-kaidah fiqh adalah sebagai jalan untuk mendapatkan maslahat dan menolak mafsadah. Menurut al-Subkî (w.771 H), jika seseorang kesulitan dalam memahami hukum-hukum cabang dan kaidah-kaidah fiqhiyyah secara bersamaan, maka cukuplah baginya memahami kaidah-kaidah fiqhiyyah dan sumber-sumber pengambilannya saja (al-Subkî, 1991: 11-12).

Sebagian ulama mengatakan bahwa yang dikehendaki dengan kaidah fiqh adalah kaidah-kaidah hukum yang bersifat *kullîyyah* yang dipetik dari dalil-dalil *kullîyyah* (yaitu al-Qur'an dan Hadis) dan dari maksud *syara'* dalam meletakkan *mukallaf* di bawah beban *taklîf* dan dari memahami rahasia *tasyrî'* dan hikmahnya. Walau banyak ulama telah mengakui pentingnya kegunaan kaidah fiqh dalam *istinbâth*, namun masih terjadi perbedaan pendapat antara para ulama tentang “bisakah al-Qawâ'id al-fiqhiyyah sebagai dalil atau sumber hukum Islam yang mandiri, tanpa didukung oleh ayat-ayat al-Qur'an dan al-Sunnah?”. Dalam konteks ini, muncul juga pertanyaan “sejauh mana peranan dan aplikasinya dalam fatwa dan penetapan hukum dalam peradilan?”

Dalam mazhab Hanafi tidak terdapat konsensus di antara mereka mengenai kebolehan berfatwa atau berhujjah dengan menggunakan kaidah fiqh yang universal. Ibn Nujaym al-Hanafi (w. 970 H) sebagaimana dikutip al-Hamawî al-Hanafi (w. 1098 H) mengatakan: “tidak boleh berfatwa dengan

menggunakan kaidah fiqh dan *dlaawâbith fiqhiyyah* karena sifatnya *aghlabiyyah* (sebagian besar)." Tetapi bila diperhatikan, ternyata tidak semua kaidah itu *aghlabiyyah*, ada kaidah yang sifatnya *kulliyah* sebagaimana diindikasikan dalam kitab *al-Furûq* karya al-Qarâfi (w. 684 H) yang menukil dari al-Amîrî (w.524 H). Oleh karena itu, Ibn Nujaym secara implisit menyatakan bahwa kaidah yang sifatnya *kulliyah* boleh dijadikan *hujjah* (sumber) hukum Islam. Begitu pula para penyusun kitab *Majjalat al-Abkâm al-'Adliyyah* yang mayoritas bermazhab Hanafi sependapat dengan Ibn Nujaym sebagaimana ia tulis dalam muqaddimah kitab *al-'Asyâb wa al-Nadhâ'ir* -nya, bahkan ia menggolongkan kaidah fiqh yang *kulliyah* itu pada hakikatnya adalah *ushul fiqh* (Ibn Nujaym, 1999: 14).

Mazhab Maliki menempatkan kaidah-kaidah fiqh sejajar dengan *ushul fiqh*, karena kaidah itu dapat memperjelas metodologi berfatwa. Dengan demikian kaidah fiqh dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam. Setiap putusan hukum yang bertentangan dengan dalil serta kaidah yang disepakati oleh para ulama, maka putusannya batal (al-Kharâsyî, tt: 448). Contohnya kasus *Surayjiyyah* yang bertentangan dengan kaidah yang disepakati.

Menurut mazhab Syafi'i kaidah *fiqhiyyah* dapat dijadikan hujjah dan sangat signifikan eksistensinya dalam fiqh. Imam al-Suyûthî (w. 911 H) menjelaskan bahwa ilmu kaidah-kaidah fiqh adalah ilmu yang agung dapat menyingkap hakikat, dasar-dasar dan rahasia fiqh, dapat mempertajam analisis fiqh serta memberikan kemampuan untuk mengidentifikasi berbagai persoalan yang tak terhingga banyaknya sepanjang masa depan cara *al-ilhâq dan al-takhrîj*. Dengan demikian kaidah dapat dijadikan sebagai hujjah atau sumber hukum (al-Suyûthî, 2010: 6). al-Zarkasyî (w. 794 H) lebih jauh mengemukakan bahwa kaidah fiqh dapat menjadi semacam instrumen bagi seorang pakar hukum dalam mengidentifikasi *ushûl al-madzhab* dan dalam menyingkap dasar-dasar fiqh (al-Munawar, 2001: 72-74).

Akan tetapi tidak semua ulama mazhab Syafi'i satu kata dalam hal ini, karena al-Juwaynî (w. 478 H) dalam kitabnya *al-Ghayatsî* mengatakan bahwa tujuan akhir mengemukakan kaidah fiqh yang ia pakai, adalah untuk memberi isyarat dalam rangka mengidentifikasi metode dipakai, bukan untuk *istidlâl* dengan kaidah. Ungkapan al-Juwaynî ini memberikan indikasi bahwa kaidah fiqh tidak dapat dijadikan sebagai hujjah. Ini berarti bahwa mazhab Syafi'i tidak menerima kaidah fiqh sebagai hujjah, karena sebagaimana telah dijelaskan, bahwa indikasinya justru sebaliknya, yaitu mendukung kehujjahan kaidah fiqh dalam mazhab Syafi'i. Bahkan pendiri mazhabnya pun banyak menggunakan kaidah fiqh dalam menyelesaikan kasus yang disampaikan kepadanya. Hal ini diikuti oleh sebagian besar *fuqahâ syâfi'yyah terutama* dalam memecahkan berbagai persoalan yang tidak secara tegas dijelaskan hukumnya oleh nas (al-Munawar, 2001: 72-74).

Mazhab Hanbali sebagaimana diungkap al-Munawar (2001) telah menetapkan kaidah fiqh pada posisinya yang istimewa. Hal ini dapat dilihat dari pendapat beberapa tokoh mazhab Hanbali yang sekaligus dapat dijadikan parameter dalam mengkaji ke-*hujjah*-an kaidah fiqh dalam *istinbâth* hukum

seperti Ibn Taymiyyah (w. 728 H) dalam kitabnya *al-Qawâ'id al-Nuraniyyah*, Ibn Qayyim (w. 751 H) dalam kitabnya *I'lam al-Muwaqqi'in*, Ibn Rajab (w. 790 H) dalam kitabnya *Qawâ'id fî al-Fiqh al-Islâmî* dan Ibn al-Najjâr dalam kitabnya *al-Kawkab al-Munîr*. Mereka semua menjadikan kaidah fiqh sebagai hujjah atau dalil dalam *istinbâth* sebuah hukum terutama dalam kasus-kasus yang tidak dijelaskan oleh nas, tetapi ada indikasi yang menunjukkan bahwa mereka mendahulukan Hadis lemah dari pada kaidah fiqh.

Ulama kontemporer seperti 'Abdul 'Azîz Muhammad 'Azâm (1999: 25-26) menjelaskan bahwa kaidah fiqh dapat dianggap sebagai dalil syara' yang memungkinkan menggali hukum dari padanya, jika sumber kaidah fiqh itu adalah al-Quran dan al-Sunnah. Ini karena berhujjah dengan kaidah-kaidah fiqh seperti itu muncul dari berhujjah dengan sumbernya yaitu al-Quran dan Sunnah, seperti lima kaidah pokok. Hal ini berbeda dengan kaidah-kaidah fiqh yang didasarkan para ahli fiqh atas hasil *istiqrâ* (penelitian induktif) mereka terhadap masalah-masalah fiqh yang saling menyerupai, karena kaidah-kaidah fiqh seperti ini menjadi perbincangan dan perbedaan pendapat para ahli fiqh dalam berhujjah dengannya. Sebagian ulama, seperti Ibn Farhûn (w. 799 H.) berpendapat bahwa kaidah fiqh yang terlahir lewat hasil *istiqrâ* ini tidak bisa dijadikan sebagai hujjah atau dalil dalam *istinbâth* sebuah hukum, namun sebagian ulama yang lain, seperti al-Qarâfî (w. 684) dan Ibn 'Arafah yang juga dari mazhab Maliki berpendapat sebaliknya; artinya, boleh menjadikan kaidah fiqh yang terlahir lewat hasil *istiqrâ* ini dijadikan sebagai hujjah atau dalil mandiri dalam *istinbâth* sebuah hukum.

Kemudian lebih lanjut 'Azâm (1999: 27) berusaha mengkompromikan kedua perbedaan pendapat di atas dengan mengatakan bahwa "sesungguhnya seorang qadi atau mufti tidak diperbolehkan bersandar kepada kaidah fiqh hasil *istiqrâ* yang dijadikan sebagai dalil mandiri itu, jika telah ditemukan nas fiqh lain yang bisa dijadikan sandaran hukum. Adapun ketika tidak ditemukan dalil dari nas fiqh sama sekali, karena belum dibahas oleh para ulama, sedangkan ditemukan salah satu kaidah fiqh -hasil *istiqrâ* yang bisa mencakup masalah tersebut-, maka dibolehkan mendasarkan fatwa atau putusan melalui kaidah fiqh tersebut."

Sedangkan 'Alî Ahmad al-Nadwî (1994: 331) menjelaskan tentang persoalan "apakah boleh kaidah fiqh dijadikan sebagai dalil yang dapat dijadikan dasar dalam menggali hukum?" Menurutnya, kaidah fiqh tidak dapat dijadikan sebagai dalil hukum kecuali mempunyai sifat lain, yaitu kaidah fiqh tersebut merupakan sebuah dalil *ushûlî* atau merupakan Hadis Nabi SAW. Jika demikian, maka kaidah fiqh tersebut dapat dijadikan sebagai dalil dalam menggali hukum, mengeluarkan fatwa, dan menetapkan keputusan, karena semata-mata berpijak pada dalil *ushûlî* dan Hadis Nabi tersebut. Kemudian ia menjelaskan bahwa tidak boleh berpegang kepada kaidah fiqh itu, jika terdapat *nas* (teks) fiqh. Akan tetapi, jika sebuah peristiwa tidak ditemukan nas fiqh sama sekali, maka dibolehkan bersandar kepada kaidah fiqh dalam memberikan fatwa dan keputusan, kecuali yakin atau diduga adanya perbedaan antara kaidah fiqh dengan masalah yang baru tersebut.

al-Qardlâwî (2010: 13-14) menegaskan bahwa jika seorang ahli fiqh tidak menemukan sebuah nas yang *juḥḥi* (partikular) dalam sebuah masalah, maka ia boleh mendasarkan ketetapan hukumnya melalui kaidah-kaidah fiqh yang *kullî*. Ini adalah metode yang banyak ditempuh oleh para ulama, sehingga kebutuhan terhadap kaidah-kaidah fiqh *kullî* tetap mutlak diperlukan, bahkan sekalipun ada dalil nas yang *juḥḥi* sebagaimana masih dibutuhkannya rujukan hukum dari pandangan *maqâshid*.

Dari beberapa pendapat ulama di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa mereka terbagi menjadi tiga kelompok besar dalam memandang; apakah kaidah-kaidah fiqh bisa dijadikan rujukan langsung dalam *istinbâth* hukum Islam?, yaitu: 1) mereka yang secara mutlak menolak kaidah fiqh sebagai rujukan langsung dalam *istinbâth* hukum Islam, 2) mereka yang secara mutlak membolehkan kaidah-kaidah fiqh dijadikan sebagai dalil atau rujukan langsung dalam *istinbâth* hukum Islam dan 3) mereka yang berada di tengah-tengah, yaitu boleh menjadikan kaidah fiqh sebagai dalil dengan satu syarat, yaitu kaidah itu harus bersumber atau berasal dari dalil *naqlî* (al-Qur'an dan al-Sunnah) dan bukan hasil ijtihad akal (nalar) *fuqahâ*.

Penulis lebih sependapat dengan pendapat kedua, yaitu boleh secara mutlak menjadikan kaidah-kaidah fiqh sebagai dalil atau rujukan langsung; baik kaidah yang bersumber dari dalil *naqlî* maupun *aqlî*, karena kedua dalil tersebut telah diterima para ulama *ushul fiqh* sebagai dalil dalam *istinbâth* hukum Islam. Di samping itu, aplikasi kaidah fiqh terhadap masalah-masalah kontemporer, terutama dalam bidang fiqh muamalah, seperti perbankan syariah sudah tidak diragukan lagi bahwa ilmu dan *al-qawâ'id al-fiqhiyyah* akan mengantarkan seorang ulama untuk dapat melakukan *istinbâth* terhadap masalah-masalah fiqh, khususnya masalah kontemporer dengan baik dan cepat.

Pilihan penulis pada pendapat kelompok kedua di atas -yang membolehkan secara mutlak *istinbâth* dengan kaidah-kaidah fiqh- adalah didasarkan pada beberapa argumentasi salah seorang ulama kontemporer, yaitu Muhammad Shidqî Ibn Ahmad al-Bûrnû (1997: 41) yang berpendapat bahwa “bagaimana kita bisa menerima kaidah fiqh yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai dalil *istinbâth* hukum, tapi kita menolak kaidah fiqh yang bersumber dari ijtihad para ulama?.” Padahal kita tahu bahwa semua kaidah fiqh yang telah digali dan diijtihadi mereka (secara induktif) -dari masalah-masalah fiqh yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh para imam mazhab atau dinukil dari kitab-kitabnya- itu semua tidaklah keluar dari poros dalil-dalil hukum syarak, baik yang pokok atau cabang.

Bahkan al-Bûrnû (1997: 45-49) membuat jawaban yang sangat logis untuk membantah 2 (dua) argumentasi ulama yang menolak menjadikan kaidah fiqh hasil ijtihad ulama sebagai dalil *istinbâth* hukum, yaitu: pertama, mereka berargumentasi bahwa tidak layaknya kaidah fiqh hasil ijtihad sebagai dalil *istinbâth* hukum adalah dikarenakan kaidah-kaidah fiqh itu adalah buah (hasil) dari persoalan-persoalan *furû'* yang bermacam-macam, maka tidak masuk akal, ketika ia dijadikan sebagai dalil *istinbâth* hukum untuk persoalan *furû'* yang lain? Lalu al-Bûrnû menjawab bahwa sesungguhnya semua kaidah dalam setiap ilmu



pengetahuan adalah berdiri di atas ilmu pengetahuannya masing-masing dan ia merupakan buah dari ilmu pengetahuan itu. Misalnya, kaidah-kaidah (metode) *ushul fiqh* mazhab Hanafi yang melakukan *istinbâth* lewat persoalan-persoalan *furû'* ulama mazhab Hanafi terdahulu yang ada dalam kitab-kitab mereka dan bukankah kita bisa menerima metode mereka. Begitu juga, kaidah-kaidah bahasa Arab yang terbentuk dari ijtihad para ulama bahasa Arab lewat *furû'* yang berupa ucapan-ucapan orang Arab yang belum tercampur bahasa asing dan apakah lalu kita juga akan berkata; "tidak boleh menggunakan kaidah-kaidah bahasa Arab, karena ia juga lahir lewat *furû'*?"

Kedua, mereka berargumentasi bahwa tidak layakanya kaidah fiqh hasil ijtihad sebagai dalil *istinbâth* hukum adalah dikarenakan sebagian besar kaidah-kaidah fiqh itu memiliki beberapa pengecualian, sehingga dikhawatirkan terjadi kesalahan dalam melakukan *istinbâth*, karena ternyata hukum yang ditetapkan lewat kaidah fiqh itu adalah pengecualiannya. Maka al-Bûrnû menjawab bahwa persoalan pengecualian tidak hanya ada pada kaidah fiqh, namun ada pada semua dalil termasuk al-Qur'an, seperti Q.S. al-Baqarah: 275 yang menyatakan dengan tegas bahwa Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Lalu bukankah ada beberapa pengecualian dari jual beli itu, karena ternyata ada jual beli yang tidak halal (haram). Apa kemudian kita tidak bisa menjadikan beberapa ayat al-Qur'an sebagai dalil hanya karena ada pengecualian?

Oleh karena itu, pendapat yang paling kuat adalah pendapat ulama yang menerima kaidah fiqh sebagai *hujjah* secara mutlak, baik yang bersumber al-Qur'an dan al-Sunnah atau ijtihad ulama. Maka, ketika menjadikan kaidah fiqh sebagai *hujjah* atau dalil untuk *istinbâth* hukum Islam adalah berarti mengaplikasikan kaidah fiqh secara deduktif. Oleh sebab itu, proses terbentuknya (perumusan) kaidah fiqh adalah dihasilkan secara induktif, namun diaplikasikan secara deduktif sebagaimana menjadi ciri kaidah fiqh. Ciri-ciri kaidah fiqh dalam struktur hukum Islam adalah sebagai suatu kesatuan sistem (*Islamic law system*) yang terdiri atas empat unsur. Unsur pertama adalah sumber hukum, yakni al-Qur'an dan Sunnah, yang memuat berbagai dalil normatif. Unsur kedua adalah *ushul fiqh*, yang memuat berbagai kaidah pokok untuk diaplikasikan dalam penggalian hukum (*istinbâth*) dari dalil normatif itu. Unsur ketiga ialah fiqh, yakni substansi fiqh yang rinci (*al-far'*) mencakup beberapa bidang, seperti ibadah, muamalah, siyasah dan lainnya. Unsur ke-empat adalah kaidah fiqh, yang disimpulkan dari substansi fiqh itu sendiri (Bisri: 2003: 76-77).

### **C. Penerapan Kaidah-Kaidah Fiqh Sebagai Dalil Mandiri Dan Pelengkap Dalam Produk Fatwa Ulama Indonesia**

#### **Kumpulan Fatwa K.H. Sahal Mahfudh**

Walau sudah banyak lembaga fatwa kolektif di Indonesia bukan berarti tidak ada lagi produk fatwa yang dikeluarkan secara individu oleh beberapa ulama terkemuka di Indonesia. Ada banyak produk fatwa individu yang lahir

setelah abad ke-20 sampai sekarang, walaupun mereka tidak menyebut - kumpulan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan umat Islam seputar agama-sebagai fatwa, akan tetapi toh tetap bisa disebut fatwa. Dari sekian produk fatwa individu adalah fatwa-fatwa K.H. Sahal Mahfudh (w. 2014 M) dalam salah satu bukunya yang berjudul “Dialog Dengan Kiai Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)” yang pada mulanya merupakan tanya-jawab dalam sebuah media masa (Mahfudh; 2003).

K.H. MA. Sahal Mahfudhdalam komunitas NU khususnya, sosok seperti beliau jarang ada. Artinya seorang kyai yang berani berpikiran modern, bahkan mungkin liberal meskipun tidak lepas dari teks-teks Islam klasik. Kehadirannya, paling tidak dapat menepis anggapan Imaduddin Abdurrahim yang menganggap kyai dan sejenisnya hanya mampu menghafal dan memproduksi teks yang sudah baku, tanpa melakukan *elaborasi* dan *kritik* (terhadap teks-teks klasik yang telah dihafalnya, misalnya). Ada sisi menarik lain dari beliau, yaitu penguasaannya yang luas dalam ilmu-ilmu sosial kemasyarakatan, padahal beliau berakar pesantren yang tidak pernah mengenyam pendidikan akademik (al-Qurtuby, 1994: 19-20).

Pada hari Rabu 18 Juni 2003, ia meraih gelar Doktor Honoris Causa dari UIN (Universitas Islam Negeri) Syarif Hidayatullah (dulu IAIN) Jakarta atas jasa-jasanya dalam menggagas dan mensosialisasikan ide *Fiqh Sosial*-nya. Ia berpendapat bahwa fiqh jangan dilihat secara *normatif* atau *doktrinal*, tapi harus *kontekstual*. Fiqh harus dihadirkan sebagai *etika sosial*, bukan *hukum positif negara*. Jika hanya dikenal sebagai sebagai doktrin, fiqh tidak fungsional. Karena itulah, ia selalu berprinsip bahwa fiqh bukan hanya alat untuk mengukur kebenaran ortodoks, tetapi juga alat untuk membaca realita sosial. Dari kacamata itu, kita mengambil sikap dan tindakan tertentu atas realitas sosial tersebut. Dengan begitu fiqh memiliki fungsi ganda, yaitu: “Sebagai alat ukur realitas sosial dengan ideal-ideal syarat yang berujung pada hukum halal atau haram, sekaligus sebagai alat rekayasa sosial.” (Jawa Pos, 2003: 16-17).

Buku tanya-jawab K.H. Sahal dengan tebal 515 halaman itu berjumlah delapan (8) bab dengan 163 jumlah total pertanyaan (masalah) dengan rincian sebagai berikut: bab I tentang tema “Kesempurnaan Shalat” ada 23 masalah, bab II: “Problematika Puasa dan Ramadhan” ada 27 masalah, bab III: “Zakat dan Pemberdayaan Umat” ada 12 masalah, bab IV: “Menuju Haji Mabrur” ada 14 masalah, bab V: “Menuju rumah tangga bahagia” ada 27 masalah, bab VI: “Islam dan Rekayasa Teknologi” ada 15 masalah, bab VII: : “Tuntunan Ibadah dalam Islam” ada 18 masalah dan bab VIII: “Problematika Kemasyarakatan” ada 27 masalah.

Adapun hasil penelitian penulis tentang aplikasi al-Qawa'id al-Fiqhiyyah dalam buku fatwa K.H. Sahal ditemukan data sebagai berikut:

Tabel 1: Jumlah aplikasi kaidah Fiqh dan persentasi dalam buku fatwa K.H. Sahal

Bab	Jumlah Masalah	Jumlah Aplikasi	Persentasi
I	23 masalah	2 kaidah	4,35 %
II	27 masalah	9 kaidah	33,33 %
III	12 masalah	2 kaidah	16,67 %
IV	14 masalah	1 kaidah	7,14 %
V	27 masalah	4 kaidah	14,81 %
VI	15 masalah	2 kaidah	13,33 %
VII	18 masalah	2 kaidah	11,11 %
VIII	27 masalah	0 kaidah	0 %
<b>Total</b>	<b>163 masalah</b>	<b>22 kaidah</b>	<b>13,50 %</b>

Adapun apakah kaidah-kaidah Fiqh itu digunakan sebagai dalil mandiri atau tidak mandiri (hanya pelengkap), maka dapat dilihat dengan paparan tabel berikut:

Tabel 2: Sifat aplikasi kaidah dan persentasi

<b>Bab</b> <b>Sifat</b>	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	Jumlah	%
Mandiri	2	5	0	1	2	0	1	0	11	50 %
Pelengkap	0	4	2	0	2	2	1	0	11	50 %
Total	2	9	2	1	4	2	2	0	22	100 %

Sedangkan beberapa kaidah fiqh yang digunakan K.H. Sahal dapat dilihat dari tabel berikut:

Tabel 3: Kaidah-kaidah fiqh yang digunakan K.H. Sahal dalam fatwanya.

No	Lafad Kaidah dan Arti	Masalah	Tempat
1.	الأصل في الأشياء الطهارة Hukum asal bagi sesuatu adalah suci	Memakai campuran alkohol saat shalat	Bab I
2.	لا عبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيْنِ خَطْؤُهُ Tidak pembenaran bagi dugaan yang terbukti salah	1. Meragukan sperma sesudah shalat 2. Mendahului berbuka	Bab I & Bab II
3.	الضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَخْظُورَاتِ Keadaan darurat memperbolehkan sesuatu yang semestinya dilarang	Puasa saat sakit	Bab II
4.	الرضا بالشئ رضا بما يتولد منه Menerima atau membenarkan sesuatu berarti menerima pula segala sesuatu yang timbul darinya	Mandi keramas bolehkah (saat puasa)?	Bab II
5.	للسائل حكم المقاصد Terhadap hal-hal yang mendukung atau menorong itu diberlakukan hukum yang sama dengan hasil akhirnya (tujuan)	1. Mencium isteri membatalkan puasa? 2. ejakulasi karena film porno	Bab II
6.	ما أدى إلى الحرام فهو حرام Segala sesuatu yang bisa mengantarkan pada hal yang haram, maka hukumnya juga haram	Ejakulasi karena film porno	Bab II
7.	الثواب بقدر التعب Besar kecilnya pahala amal ibadah disesuaikan dengan kesulitan melaksanakannya	Muallaf pecandu rokok	Bab II
8.	أصل المضر التحريم والمنافع الحل / الأصل فيما ينفع الحل Sesuatu yang tidak dijelaskan status hukumnya oleh agama, apabila manfaat hukumnya boleh dan jika membawa madharat dilarang	1. Puasa dengan memperlambat haid 2. Cara menyembelih hewan	Bab II & Bab III
9.	الخروج من الخلاف مستحب Keluar dari khilaf (perbedaan pendapat) hukumnya sunnah (dianjurkan)	1. Makmum isya kepada shalat tarawih, 2. Cara menyembelih hewan 3. Hukum kawin paksa	Bab II, Bab III & Bab V
10.	نزء المفاسد مقدم عن جلب المصالح Menghindari mafsadat itu didahulukan daripada mendapat maslahat	1. Qadha puasa bagi perempuan hamil & menyusui 3. Membawa mushaf sebelum wudlu	Bab II & Bab VII
11.	المتعدي أفضل من القصير Ibadah yang dirasakan manfaatnya oleh orang banyak lebih utama daripada ibadah yang dirasakan manfaatnya oleh sedikit orang	Patungan membeli hewan Qurban	Bab III
12.	ما لا يدرك كله لا يترك كله Apa yang tidak bisa dicapai seluruhnya, jangan ditinggalkan seluruhnya	Haji dan selalu berhadad	Bab IV
13.	العادة محكمة Kebiasaan bisa dijadikan sebuah hukum	1. Pengertian darah istihadhah 2. Perbedaan darah nifas, istihadhah dan haid kaitannya dengan mengqodha puasa dan shalat	Bab V

14.	لا ضَرْزَرٌ وَلَا ضِرَارٌ	1. Menikah lagi karena ditinggal suami 2. Bolehkah air kencing untuk obat	Bab V & Bab VI
	Hal-hal yang merugikan harus ditinggalkan		
15.	الضَّرَرُ يَزَالُ	Bolehkah air kencing untuk obat	Bab VI
	Madharat harus dihilangkan		
16.	الإِعَانَةُ عَلَى الْإِثْمِ إِثْمٌ	Hukum jual beli narkoba	Bab VI
	Membantu orang lain melakukan dosa adalah dosa		
17.	الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ	Membawa mushaf sebelum wudlu	Bab VII
	Hal-hal yang memberatkan bisa menimbulkan kemudahan		
18.	مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ	Cara mensucikan pakaian yang kena najis	Bab VII
	Suatu pekerjaan yang kewajibannya tidak akan menjadi sempurna kecuali dengan wujudnya, maka pekerjaan itu hukumnya juga wajib		

### Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Fatwa merupakan salah satu institusi dalam hukum Islam untuk memberikan jawaban dan solusi terhadap problem yang dihadapi umat. Bahkan umat Islam pada umumnya menjadikan fatwa sebagai rujukan di dalam bersikap dan bertindak laku. Sebab posisi fatwa di kalangan masyarakat umum, laksana dalil di kalangan mujtahid. Pemberi fatwa di Indonesia sepenuhnya di lakukan oleh ulama secara perorangan hingga permulaan abad ke-20 yang memberikan fatwa secara resmi sebagai mufti yang menjadi bagian dari pemerintahan kerajaan/kesultanan atau sebagai pribadi ulama yang bukan mufti resmi. Kemudian pada kuartal kedua abad ke-20, beberapa fatwa telah mulai diberikan oleh para ulama secara berkelompok, seperti Nahdlatul Ulama (NU) yang berdiri tahun 1926 memiliki *lajnah bahtsul masail* yang pada tahun itu juga telah beroperasi mengeluarkan fatwa untuk para pengikutnya. Kemudian disusul Muhamadiyah, walau telah lebih berdiri dari NU pada tahun 1912, namun baru membentuk lembaga fatwa pada tahun 1927 dengan nama *majelis tarjih*. Baru kemudian tahun 1975 lahir sebuah institusi resmi pemerintah yang bernama Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang juga memiliki komisi fatwa, sebagai sebuah komisi dalam tubuh MUI yang berwenang untuk mengeluarkan fatwa secara kolektif. Sedangkan komisi-komisi lainnya yang berjumlah sembilan komisi selain komisi fatwa, yaitu komisi ukhuwah, dakwah, hubungan luar negeri, pemberdayaan perempuan, kerukunan antar umat beragama, pendidikan, ekonomi, pengkajian dan kumdang tidak punya wewenang untuk mengeluarkan fatwa hukum Islam atas nama MUI.

Buku himpunan fatwa yang menjadi obyek kajian ini adalah buku Himpunan Fatwa MUI yang diterbitkan Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI pada tahun 2003 yang merupakan kumpulan fatwa-fatwa MUI dari tahun 1976-2002 yang berisi empat (4) bagian atau topik masalah, yaitu: bagian I adalah “Ibadah” dengan duapuluh tiga (23) masalah (fatwa); bagian II adalah “Faham Keagamaan” dengan delapan (8) masalah; bagian III adalah “Masalah Sosial Kemasyarakatan” dengan

empatpuluh satu (41) masalah dan terakhir; bagian IV adalah “ Ilmu Pengetahuan dan Teknologi” dengan sebelas (11) masalah.

Dalam mengeluarkan fatwa, komisi fatwa diatur oleh sebuah aturan yang bernama “Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia” yang bertujuan untuk mengatur prosedur, mekanisme dan sistem pemberian jawaban masalah keagamaan. Di antara bunyi aturan dalam pedoman itu adalah bahwa “penetapan fatwa didasarkan pada al-Qur’an, Sunnah (Hadits), Ijma dan Qiyas,”<sup>157</sup> dan tidak disebutkan dasar tambahan lainnya, seperti al-Qawa’id al-Fiqhiyyah, namun, walaupun demikian ternyata penulis temukan penggunaan kaidah-kaidah fiqh sebagai rujukan seperti tergambar dalam tabel berikut:

Tabel 4: Jumlah aplikasi kaidah Fiqh dan persentasi dalam buku fatwa MUI

Bagian	Jumlah Masalah	Jumlah Aplikasi	Persentasi
I	23 masalah	0 kaidah	0 %
II	8 masalah	0 kaidah	0 %
III	41 masalah	17 kaidah	41,46 %
IV	14 masalah	4 kaidah	36,36 %
<b>Total</b>	<b>83 masalah</b>	<b>21 kaidah</b>	<b>25,30 %</b>

Adapun apakah kaidah-kaidah Fiqh itu digunakan dalil oleh komisi fatwa itu sebagai dalil mandiri atau tidak mandiri (hanya pelengkap), maka dapat dilihat dengan paparan tabel berikut:

Tabel 5: Sifat aplikasi kaidah dan persentasi dalam buku fatwa MUI.

Bagian Sifat	I	II	III	IV	Jumlah	%
<b>Mandiri</b>	0	0	2	0	<b>2</b>	<b>9,52 %</b>
<b>Pelengkap</b>	0	0	15	4	<b>19</b>	<b>90,48 %</b>
<b>Total</b>	0	0	17	4	<b>21</b>	<b>100 %</b>

Sedangkan beberapa kaidah fiqh yang digunakan komisi fatwa MUI dapat dilihat dari tabel berikut:

<sup>157</sup> MUI, Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, (Jakarta: Depag RI, 2003), 384.

Tabel 6: Kaidah-kaidah fiqh yang digunakan komisi fatwa dalam fatwanya.

No	Lafad Kaidah dan Arti	Masalah	Tempat
1.	الصَّوَرُ يُزَالُ Kemudharatan harus dihilangkan	1. Penyalahgunaan ectasy dan zat-zat sejenis lainnya, Hukum alkohol dalam minuman 2. Hukum alkohol dalam minuman 3. Pornografi dan pornoaksi 4. Hak cipta 5. Penggunaan vaksin polio khusus (IPV)	Bagian III & IV
2.	نَزْعُ الْمَغَابِيهِ مُقَدِّمٌ عَنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ Menghindari mafsadat itu didahulukan daripada mendapat masalahat	1. Penyalahgunaan ectasy dan zat-zat sejenis lainnya 2. Hukum alkohol dalam minuman 3. Panty pijat 4. Perayaan natal bersama 5. Aborsi 6. Pengiriman tenaga kerja wanita (TKW) ke luar negeri 7. Pornografi dan pornoaksi 8. Hak cipta 9. Kloning	Bagian III & IV
3.	إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غَلِبَ الْحَرَامُ Apabila berkumpul yang halal dan yang haram (pada sesuatu), maka unsur haramlah yang dimenangkan (sehingga sesuatu itu hukumnya haram)	1. Makanan dan miuman yang bercampur barang haram 2. Produk penyedap rasa (monosodium glutamate, msg) dari PT. Ajinomoto Indonesia yang menggunakan bacto saytone	Bagian III & IV
4.	حُكْمُ الْحَاكِمِ الْإِذَا وَنَزْعُ الْجَلْفِ Keputusan pemerintah itu mengikat untuk dilaksanakan dan menghilangkan perbedaan pendapat	1. Prosedur pernikahan 2. Nikah mut'ah	Bagian III
5.	الأَصْلُ فِي الْعُقُودِ وَمَا يَتَصَلُّ بِهَا مِنْ شُرُوطِ الْإِبَاحَةِ مَا لَمْ يَمْنَعْهُ الشَّرْعُ أَوْ تَخَالَفَ نَصُوصُ الشَّرْعِ Prinsip dasar dalam transaksi dan syarat-syarat yang berkenaan dengannya ialah boleh diadakan, selama tidak dilarang oleh syariah atau bertentangan dengan nash syariah	Reksadana syariah	Bagian III
6.	الأَصْلُ فِي الْمَنَافِعِ الْإِبَاحَةِ Pada dasarnya segala sesuatu yang bermanfaat adalah mubah/halal	Makan dan budidaya cacing dan jangkrik	Bagian III
7.	الصَّوَرَاتُ تُبَيِّحُ الْمَخْطُورَاتِ Keadaan darurat memperbolehkan sesuatu yang semestinya dilarang (haram)	1. Aborsi 2. Penggunaan organ tubuh, ari-ari, air seni manusia bagi kepentingan obat-obatan dan kosmetik 3. Penggunaan vaksin polio khusus (IPV)	Bagian III & IV
8.	مَا حَرَّمَ أَخْذُهُ حَرَّمَ إِعْطَاؤُهُ Sesuatu yang haram mengambilnya, haram pula memberikannya	Risywah (suap), ghulul (korupsi) dan hadiah kepada pejabat	Bagian III
9.	الْحَاجَةُ الْمَشْهُورَةُ تَنْزِلُ مِنْزِلَةَ الصَّوَرِ وَالصَّوَرَاتُ تُبَيِّحُ الْمَخْطُورَاتِ Hajat (kebutuhan skunder) yang masyhur menempati darurat, dan keadaan darurat memperbolehkan sesuatu yang semestinya dilarang (haram)	1. Pengiriman tenaga kerja wanita (TKW) ke luar negeri 2. Penggunaan vaksin polio khusus (IPV)	Bagian III & IV
10.	الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ النَّافِعَةِ الْإِبَاحَةُ فِي الْأَشْيَاءِ الضَّارَّةِ الْحَرَمَةُ Hukum asal sesuatu yang bermanfaat adalah boleh dan hukum asal sesuatu yang berbahaya adalah haram	Penetapan produk halal	Bagian III
11.	النَّظَرُ إِلَى الْحَرَامِ حَرَامٌ Melihat pada sesuatu yang haram adalah haram	Pornografi dan pornoaksi	Bagian III
12.	كُلُّ مَا يَتَوَلَّدُ مِنَ الْحَرَامِ فَهُوَ حَرَامٌ	1. Pornografi dan pornoaksi	Bagian III

	Segala sesuatu yang lahir (timbul) dari sesuatu yang haram adalah haram	2. Hak cipta	
13.	الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل دليل على تحريمها Pada dasarnya hukum tentang sesuatu adalah boleh sampai ada dalil yang mengharamkannya	Kepiting	Bagian III
14.	اليقين لا يزال بالشك Kenyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keraguan	1. Produk penyedap rasa (monosodium glutamate, msg) dari PT. Ajinomoto Indonesia yang menggunakan bacto saytone 2. Produk penyedap rasa (monosodium glutamate, msg) dari PT. Ajinomoto Indonesia yang menggunakan mameno	Bagian IV
15.	الضرر يدفع بغير الإمكان Dharar (bahaya) harus dicegah sedapat mungkin	Penggunaan vaksin polio khusus (IPV)	Bagian IV
16.	ما أبيض للضرورة يقتضى بغيرها Sesuatu yang dibolehkan karena darurat dibatasi sesuai kadar kebutuhannya	Penggunaan vaksin polio khusus (IPV)	Bagian IV

Adapun perbandingan aplikasi kaidah fiqh antara buku fatwa K.H. Sahal Mahfudh dan buku kumpulan fatwa MUI adalah masih unggul MUI yang mencapai 25% mengalahkan K.H. Sahal yang mencapai 14% saja, berarti lebih banyak MUI dengan selisih 11%, namun untuk perbandingan antara menjadikan kaidah fiqh sebagai dalil mandiri dan pelengkap maka K.H. Sahal lebih unggul, karena 50% sebagai dalil mandiri dan 50% juga sebagai dalil pelengkap. Sedangkan MUI, penggunaan kaidah fiqh sebagai dalil mandiri hanya 10% dan sisanya 90% adalah sebagai dalil pelengkap.

#### D. Penutup

Ada dua kesimpulan yang dihasilkan melalui kajian ini, yaitu: pertama, persoalan *Istidlâl* dengan menggunakan *al-qawâ'id al-fiqhiyyah* sebagai dasar hukum Islam perspektif ulama klasik (imam mazhab empat dan pengikutnya) maupun ulama kontemporer itu terdapat perbedaan pendapat. Pendapat mereka dapat dibagi menjadi tiga kelompok besar yaitu: a) mereka yang secara mutlak menolak kaidah fiqh sebagai rujukan langsung dalam ber-*istinbâth* hukum Islam, b) mereka yang secara mutlak membolehkan kaidah-kaidah fiqh dijadikan sebagai rujukan langsung dalam ber-*istinbâth* hukum Islam, dan c) mereka yang berada di tengah-tengah, yaitu boleh menjadikan kaidah fiqh sebagai dasar dengan syarat kaidah itu harus bersumber atau berasal dari dalil *naqli* (al-Qur'an dan al-Sunnah) dan bukan hasil ijtihad akal ahli fiqh.

Kedua, adapun penerapan kaidah-kaidah fiqh sebagai dalil pelengkap dan mandiri dalam kumpulan fatwa K.H. Sahal Mahfudh dan MUI adalah bahwa MUI lebih banyak menggunakan kaidah-kaidah fiqh (25 %) sebagai dalil daripada K.H. Sahal (14 %), namun sebegini besar hanya sebagai dalil pelengkap (90 %). Berbeda dengan K.H. Sahal, walau lebih sedikit dalam mengaplikasikan kaidah-kaidah fiqh, namun lebih unggul daripada MUI, karena aplikasi kaidah fiqh secara mandiri mencapai 50 %.



## Referensi

- Amin, Ma'ruf. (2008). *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*. Jakarta: Elsas.
- Abdurrachman, Asjmuni. (2008) "Prosedur Penetapan Keputusan Fatwa Dewan Syariah Nasional" dalam Jurnal al-Mawarid edisi XVIII.
- 'Abd al-Salâm, 'Izz al-Dîn. (1980). *Qawâ'id al-Abkâm fî Mashâlih al-Anâm*. vol. I. Dâr al-Jayl.
- Arfan, Abbas. (2008). *Geneologi Pluralitas Mazhab Dalam Hukum Islam*. Malang: UIN Press, cet. I.
- \_\_\_\_\_. (2013). *99 Kaidah Fiqh Kulliyah: Tipologi dan Penerapannya dalam Ekonomi Islam dan Perbankan Syariah*. Malang: UIN Press, cet. II.
- 'Azâm, 'Abd. Azîz Muhammad. (1999). *Qawâ'id al-Fiqh al-Islâmî*. Mesir: al-Risâlah al-Dawliyyah.
- Bisri, Cik Hasan. (2003) *Model Penelitian Fiqh, Jilid I*. Bogor: Kencana.
- Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI. (2003). *Himpunan Fatwa MUI*. Jakarta.
- Jawa Pos, Harian Pagi. (2003).
- Mahfudh, Sahal. (2003). *Dialog Dengan K. H. Sahal Mahfudh (Solusi Problematika Umat)*. Surabaya: Ampel Suci, cet. I.
- Nujaym, Ibn. (1999). *al-Ashbâh wa al-Nadhâ'ir*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Majelis Ulama Indonesia (MUI). (2009). *Ijma' Ulama: Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia tahun 2009*. Jakarta.
- al-Ahdâl. (tt). *al-Farâ'id al-Bahîyyah fî Nadhm al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*. Semarang: Toha Putra.
- al-Bûrnû, Muhammad Sidqî Ibn Ahmad. (1404/1983). *al-Wajîz fî Idlâh Qawâ'id al-Fiqh al-Kulliyah*. Baerut-Libanon: al-Risâlah, cet. I.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Mawsû'ah al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*. Vol. 1. Riyad-KSA: Maktabah al-Tawbah,.
- al-Fayûmî, Ahmad ibn Muhammad ibn Ali. (tt). *al-Mishbâh al-Munîr*, vol. 2. Baerut: al-Maktabah al-Ilmiyah.
- al-Jarjânî. (1405). *al-Ta'rifât*. Baerut-Libanon: Dâr al-Kutub al-'Arabî.
- al-Kafrâwî, 'Abd al-Ghanî al-Sayyid. (2005). *al-Istidlâl 'ind al-Ushûliyyîn*. Cairo: Dâr al-Salâm.
- al-Kharâsyî. (tt). *Manb al-Jalîl fî Syarh Mukhtashar al-Khalîl*. Vol. 7. Baerut-Libanon: Dâr al-Fikr.
- al-Munawar, Said Agil Husin. (2001). *Dimensi-Dimensi Kehidupan Dalam Perspektif Islam*. Malang: PPs UNISMA.
- al-Nadwî, Ali Ahmad. (1994). *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah: Maḥmûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwûrûhâ, Dirâsat muallafâtihâ, Adillatuhâ, Muhimmâtuhâ, Tathbiqâtuhâ*. Damaskus-Suriyah: Dâr al-Qalam, cet III.
- al-Subkî. (1991). *al-Ashbâh wa al-Nadhâ'ir*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. (2010). *al-Ashbâh wa al-Nadhâ'ir*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, cet. I.
- al-Qarâfî. (1989). *al-Ihkâm fî Tamyîz al-Fatâwâ 'an al-Abkâm wa Tasbarufât al-Qâdlî wa al-Imâm*. Cairo-Mesir: Maktab al-Tsaqâfî, cet. I.

- \_\_\_\_\_, (1990). *al-Furûq*, vol. I. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah.
- al-Qardlâwî, Yûsuf. (2010). *al-Qawâ'id al-Hâkimah li Fiqh al-Mu'âmalât*. Cairo: Dâr al-Syurûq, cet. I.
- \_\_\_\_\_. (1988). *al-Fatâwâ bayn al-Indibâth wa Tasayyub*. Cairo: Dâr al-shahwah.
- Al-Qurtuby, Sumanto. (1999). *K.H. M.A. Sabal Mahjudh: Era Baru Fiqh Indonesia*. Yogyakarta: Cermin, cet. I.
- al-Zuhaylî, Wahbah. (1996). *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, vol. 2. Damasqus: Dâr al-Fikr.

## TELAAH KRITIS ZAKAT DALAM PERSPEKTIF MAKRO EKONOMI

Heni Noviarita

IAIN Raden Intan Lampung, Jl Pagar Alam Gg Pasemah 2 No 3 RT/RW 01  
Kedaton Bandar Lampung 35141  
*henoviarita@yahoo.com.sg*

**Abstract :** *Economic development model had prevented failure the poverty problems and welfare distribute in more under developing country that now still debate. By foreign debt, more find the failure in economic growth and welfare distribute of economic social. The other hand, monetary and fiscal policy was be focus tend for domestic saving and tax revenue, money supply policy, interest rate policy, etc, that market mechanism dominant. Controversy about the failure, need an alternative solution by macro economy approach to follow zakat is the instrument of alternative revenue for country. This variable has double effect in the Islamic economy that significant of poverty decline, consumption spending, investment and aggregative economic growth.*

**Key words:** Zakat, Poverty, Consumption, Investment, Economic Growth

### A. Pendahuluan

Dinamika perekonomian suatu negara biasanya dilihat dari perubahan variabel makro ekonomi sebagai sasaran utama perbaikan ekonomi. Dalam model perekonomian konvensional, indikator ini biasanya dikendalikan pemerintah melalui kebijakan fiskal dan moneter. Pengendalian sektor fiskal meliputi pengeluaran pemerintah, pajak dan transfer fiskal/subsidi pemerintah pusat ke daerah dalam bentuk *block grant* dan *specific grant* (seperti DAU dan DAK). Pengendalian sektor moneter melalui kebijakan pengendalian jumlah uang beredar, kebijakan suku bunga, kebijakan inflasi dan berbagai kebijakan sektor keuangan pada lembaga keuangan bank dan non-bank.

Pengendalian variabel makro ekonomi melalui kedua sektor ini pada dasarnya bertujuan menciptakan kestabilan ekonomi, pertumbuhan ekonomi, pengurangan tingkat pengangguran dan kemiskinan, serta pemerataan kesejahteraan penduduk di segala sektor. Untuk mencapai tujuan tersebut tidaklah mudah, bahkan kebanyakan negara sedang berkembang (NSB) yang menganut model pembangunan ekonomi konvensional hingga kini sulit mewujudkan hal itu. Terutama karena menerapkan model pembangunan ekonomi yang menitik beratkan pada pertumbuhan ekonomi melalui teori

transformasi struktural versi Athur Lewis, Hipotesis U terbalik ala Kuznet dan teori Harrod-Domar.<sup>1</sup>

Kelemahan mendasar model pembangunan ekonomi konvensional yang dikritisi oleh berbagai kalangan ekonom, terutama kegagalan menciptakan pemerataan pembangunan dan kesejahteraan sosial, karena tidak memperhitungkan perbedaan kondisi sosio-kultural dan perbedaan potensi sumberdaya ekonomi di masing-masing negara. Selain itu, paradigma ini juga cenderung menekankan pada argumentasi *two gap model*, yang beranggapan bahwa kesenjangan antara investasi dan tabungan domestik di sebagian besar NSB adalah problem krusial pertumbuhan ekonomi yang hanya bisa diatasi melalui pinjaman luar negeri.<sup>2</sup> Terutama pada NSB yang terbatas sumber penerimaan domestiknya. Model ini kemudian menjadi dasar teori pembangunan Harrod-Domar, dan beberapa ekonom kawakan seperti Hollis Chenery, Alan Strout, Cooper, Taylor dan Sarno.<sup>3</sup> Dari argumentasi inilah yang membawa sebagian besar NSB terperangkap hutang luar negeri yang tidak berkesudahan. Berbagai studi empirikpun akhirnya menampik argumentasi ini, karena menemukan bukti tidak ada pengaruh signifikan antara pertumbuhan ekonomi dengan pinjaman asing. Demikian juga antara pertumbuhan dan pemerataan adalah problem delematik yang sulit diwujudkan melalui argumentasi ini, karena ditemukan terjadi *trade off* antara keduanya. Kondisi ini akhirnya makin terbukti ketika krisis ekonomi dan moneter melanda kawasan Asian termasuk Indonesia.

Diskursus dan kontroversi model pembangunan ekonomi konvensional dalam aspek pemerataan pembangunan dan ketimpangan sosial, tidak hanya menjadi pandangan kritis di kalangan ekonom konvensional. Dari perspektif ekonomi Islam, indikasi kegagalan tersebut juga terlihat pada dua aspek mendasar. *Pertama*, berkaitan dengan penerapan model pembangunan ekonomi dan pengendalian variabel makro ekonomi cenderung mengabaikan aspek pemerataan dan keadilan sosial. Lebih bernuansa kapitalis yang syarat dengan sistem mekanisme pasar yang menganut prinsip kebebasan berkompetisi (*free fight liberalization*). *Kedua*, prinsip-prinsip model perekonomian konvensional ala *free market* ternyata kurang mampu mengatasi tingkat kemiskinan dan pengangguran, malah justru memperlebar kesenjangan keadilan sosial ekonomi.

Yang menarik dicermati dari kegagalan tersebut adalah, pada saat krisis ekonomi melanda Indonesia. Sebagian besar lembaga perbankan konvensional mengalami keterpurukan dan gagal menjalankan intermediasi finansial karena hilangnya kepercayaan publik pada perbankan nasional. Kondisi sebaliknya justru tidak terjadi pada lembaga perbankan syariah. Mereka tidak

---

<sup>1</sup> M.P. Todaro, *Pembangunan Ekonomi di Dunia Ketiga*, Edisi Ketujuh, Alih Bahasa Drs. Haris Munandar, M.A, Penerbit Erlangga, Jakarta, 2010, hal. 183

<sup>2</sup> *Ibid.*, hal. 84

<sup>3</sup> Y. Zainulbastri, *Utang Luar Negeri, Investasi dan Tabungan Domestik: Sebuah Survei Literatur*, Jurnal Ekonomi dan Bisnis, 15, No.3, 2010, hal. 280-282

terpengaruh, bahkan tetap eksis. Meskipun kapasitas *omzet* relatif kecil dari perbankan konvensional, perbankan ini justru lebih *survive* menghadapi goncangan ekonomi akibat krisis.

Namun dari sektor fiskal nasional, agaknya memiliki fenomena tersendiri. Terutama menyangkut pengendalian instrumen kebijakan fiskal pasca krisis ekonomi. Pengendalian kebijakan sektor ini, seakan hanya terfokus pada bagaimana mengatasi defisit anggaran negara secara periodik melalui instrumen APBN. Dengan demikian, pemerintah akhirnya lebih memusatkan perhatian pada tiga sasaran pengalihan sumber penerimaan negara, yakni pinjaman luar negeri, penerimaan pajak, dan tabungan domestik. Sebuah realita ekonomi yang seakan hanya berputar di sekitar paradigma konvensional. Meski belum tentu menjadi solusi terbaik dalam mengatasi berbagai agenda besar ekonomi pasca krisis, seperti kemiskinan dan pengangguran. Dengan melakukan pinjaman luar negeri ketimbang mengalihkan sumber-sumber penerimaan domestik, seakan pemerintah ingin membuat kubangan baru untuk kembali tercebur kedua kalinya dalam potensi krisis *etape* berikutnya.

Keterpurukan ekonomi pasca krisis yang berdampak pada tingkat kemiskinan dan pengangguran, adalah sebuah problem krusial yang lebih menyeret pada problem tingkat kesejahteraan komunitas muslim di negara ini. Dengan populasi lebih dari 80% dibanding komunitas lainnya, tentu saja mereka yang paling banyak diterpa dampak krisis tersebut. Berbagai program pengentasan kemiskinan yang digulirkan pemerintahpun belum mengena sasaran yang berarti bagi komunitas ini. Padahal selain program pemerintah, instrumen penerimaan Zakat akan sangat membantu bila dioptimalkan pemanfaatannya sebagai instrumen pelengkap. Sumber ini selain bisa mereduksi permasalahan kemiskinan dan pengangguran komunitas muslim, juga bisa menjadi kombinasi sinergis dan solusi alternatif di tengah keterbatasan sumber penerimaan negara dari sektor fiskal.

Sisi menarik dari sumber penerimaan zakat bisa menjadi secercah harapan untuk menjadi sumber penerimaan negara selain pajak dan bukan pajak lainnya. Di kebanyakan negara yang menganut sistem ekonomi Islam, Zakat merupakan pendapatan utama negara, selain pajak tanah, pajak hasil bumi dan lain-lain. Untuk Indonesia hal ini belum nampak. Selain bukan sebagai negara Islam, model perekonomian nasional kita tidak menganut prinsip sistem ekonomi Islam dalam berbagai kebijakan makro ekonomi. Namun dalam tataran praktis, pemerintah tidak membatasi, bahkan memberikan ruang operasionalisasinya, misalnya dalam sistem perbankan syariah. Adakah hal ini akan menjadi *entry point* untuk menilik lebih jauh keberadaan zakat sebagai suatu instrumen alternatif yang bisa dijadikan indikator makro ekonomi dan upaya pengentasan kemiskinan. Tulisan ini akan menganalisis lebih jauh hal tersebut sebagai bentuk pencerminan kritis dari beberapa aspek teoritis maupun empirik.

## **B. Zakat Vs Pajak dalam Perspektif Ekonomi**

Zakat seperti tertulis dalam surat At-Taubah ayat 103 mengandung arti bahwa setiap muslim yang memiliki harta benda yang telah mempunyai *nisab*

wajib membersihkan harta bendanya dengan memberikan sebagian hartanya kepada orang-orang yang berhak. Pemugutan zakat dilakukan dengan persentase yang telah ditetapkan (oleh Islam) bila harta itu telah melampaui batas minimum yang telah ditentukan, dan dapat dibayar pada akhir tahun.<sup>4</sup> Dalam konteks ini, zakat memiliki makna ganda dalam perekonomian, yaitu sebagai pertumbuhan (*growth*) sekaligus pembersihan (*purification*).<sup>5</sup> Pemaknaan ini menunjukkan eksistensi zakat dalam konteks keIslaman tidak hanya mengemban sebuah kewajiban ibadah, akan tetapi terkandung tanggungjawab sosial ekonomi untuk menciptakan redistribusi pendapatan (*income redistribution*) antara kelompok masyarakat yang berkelebihan harta dan yang kekurangan harta. Dari dimensi ini, adakah hal ini bisa berbanding simetris dengan pemungutan pajak sebagai instrumen fiskal yang juga berperan terhadap redistribusi pendapatan dan pengurangan tingkat kemiskinan. Untuk mengkajinya akan dicermati dari sisi ekonomi.

Secara praktis pajak dan zakat dalam perspektif ekonomi hampir indetik bila dilihat sebagai sebuah sumber penerimaan dana. Pajak sebagai salah satu pungutan wajib yang diperuntukan kepada wajib pajak terhadap sejumlah obyek pajaknya, berfungsi mengalokasikan sumberdaya ekonomi produktif bagi kepentingan pembangunan. Pengertian ini sekaligus memaknai konteks redistribusi pendapatan dan tingkat kemiskinan sebagai bagian penting dalam pembangunan yang juga di-*suport* dari sumber penerimaan pajak. Dalam sistem ekonomi konvensional (non Islam) pajak adalah sebuah instrumen fiskal yang secara sistemik dikendalikan lewat kebijakan makro ekonomi. Pengendalian instrumen ini distimulasi lewat sebuah sistem fiskal yang lebih menekankan pada dua hal pokok. *Pertama*, berkaitan dengan pentingnya penerimaan pajak; *kedua*, berkaitan dengan fungsi pajak sebagai alat kebijakan fiskal dalam mencapai tujuan sosio-ekonomi.<sup>6</sup> Untuk mencapai tujuan ini di tengah keterbatasan sumber penerimaan negara lainnya, ditengarai hampir semua negara saat ini mengandalkan sumber penerimaannya lewat pajak.<sup>7</sup>

Indikasi ekonomi tersebut juga terlihat jelas pada pemaknaan zakat dalam penerapan sistem ekonomi Islam. Zakat yang telah dijelaskan sebelumnya juga secara substansial mengandung arti adalah pajak (pembayaran) bercorak khusus yang dipungut dari harta bersih seseorang, yang harus dikumpulkan oleh negara dan dipergunakan untuk tujuan-tujuan khusus, terutama berbagai corak jaminan sosial. Namun dari pengelompokkannya, zakat berbeda dengan pajak, karena

---

<sup>4</sup> Monzer Kahf, *Ekonomi Islam (Telaah Analitik terhadap Fungsi Sistem Ekonomi Islam)*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2015, hal. 75.

<sup>5</sup> Mahmud A. Saud, *Money, Interest and Qirad*, dalam *Studies In Islamic Economics*, diedit oleh Khrusin Ahmad, International Center for Research in Islamic Economic, King Abdul Aziz University, Jeddah Saudi Arabia, 2007.

<sup>6</sup> M.L. Jhingan, *Ekonomi Pembangunan dan Perencanaan*, Diterjemahkan oleh D.Guritno, SH, Penerbit CV. Rajawali, Jakarta, 2014, hal . 471.

<sup>7</sup> Richard M. Bird, *Fiscal Decentralization in Developing Country*, Gramedia, Jakarta, 2000.

dalam sistem ekonomi Islam zakat merupakan pendapatan utama, disamping pajak lainnya.

Urgensi zakat dan pajak seperti dijelaskan di atas, secara ekonomi merupakan dua instrumen pengalihan sumber dana publik yang tidak bisa dinafikan dalam kepentingan ekonomi secara makro. Terutama dalam mereduksi berbagai problem sosial ekonomi nasional, berkaitan dengan masalah kemiskinan dan pemerataan kesejahteraan. Potensi zakat dan pendaayagunaanya adalah dua hal yang harus menjadi perhatian pemerintah dalam mengatasi kedua masalah ini, sehingga pemanfaatannya tidak bersifat konsumtif semata akan tetapi lebih pada sektor produktif. Dengan begitu nilai zakat secara ekonomi akan jauh lebih bermakna secara keummatan, daripada hanya sekedar pemenuhan kewajiban *ubudiah*.

BAZNAZ dan IPB mencoba menghitung, berdasarkan PDB tahun 2010 potensi zakat di Indonesia sebesar Rp. 217 Triliun. Dengan metode esktrapolasi, potensi zakat tahun 2015 sebesar Rp. 280 triliun dan realisasinya diperkirakan Rp. 4 triliun atau kurang dari 1,4% dari potensinya.

Realisasi pengumpulan zakat, infak dan sedekah yang diperoleh BAZNAS dalam laporan tahun 2015 sebesar Rp. 98.473,1 juta atau naik 18,72% dibandingkan 2014 hanya sebesar Rp. 82.947,4 juta. Sementara lembaga amil zakat Dompot Duafa menurut laporan kinerja sampai Oktober 2014 mampu mengumpulkan dana sebesar Rp.195.747,7 juta sedangkan LAZIZ NU dari data laporan 2013 hanya sebesar Rp. 7.400 juta.

Penduduk Indonesia menurut perkiraan BPS tahun 2015 sebesar 255,5 juta jiwa dan di tahun 2035 akan mencapai 305,4 juta jiwa. Asumsi jumlah muslim Indonesia 83% dari populasi maka potensi wajib zakat tahun 2015 sebanyak 212 juta jiwa dan di tahun 2035 mencapai 253 juta jiwa. Harga beras rata-rata tahun 2015 sebesar Rp. 9.500 per Kg, maka potensi zakat fitrah berupa beras 2,5 Kg saja yang wajib per kepala sebesar Rp. 5 triliun lebih.<sup>158</sup>

Angka ini menunjukkan penerimaan terbesar disumbangkan oleh zakat fitrah dibanding zakat maal, sedangkan untuk sumber penerimaan *non* zakat relatif kecil. Kondisi lain yang sangat penting adalah pendaayagunaan atau pemanfaat zakat yang selama ini dilakukan oleh pemerintah. Berdasarkan data tersebut pemanfaatan dana zakat untuk kepentingan ummat masih bersifat konsumtif. Dari total dana zakat seluruh provinsi yang berhasil dihimpun lembaga-lembaga pengumpul zakat baik pemerintah maupun non-pemerintah seperti BAZIS, LAZ dan lain-lain, sebesar Rp 115,77 milyar diperuntukan untuk fakir miskin, Rp 4,82 milyar untuk sarana penduduk, Rp 5,07 milyar untuk ibadah dan Rp 3,74 milyar untuk kegiatan sosial. Sementara pemanfaatan untuk sektor produktif yang bersifat pengembangan usaha ekonomi berbasis kerakyatan melalui bantuan modal kerja, hanya sebesar Rp 2,32 milyar. Dengan pendaayagunaan zakat seperti ini belum memenuhi harapan untuk

---

<sup>158</sup> Sumber: Ref. Depag & Forum Zakat ([www.forumzakat.or.id](http://www.forumzakat.or.id)).di akses tgl 10 Agustus 2016

mereduksi problem kemiskinan penduduk Islam di Indonesia yang lebih signifikan.

### C. Kemiskinan dan Pertumbuhan Ekonomi

Zakat yang berarti pemindahan sebagian harta dari orang kaya ke fakir miskin yang membutuhkan, adalah suatu upaya mengembalikan sebagian kekayaan kepada yang berhak. Zakat membersihkan kekayaan dari bagian-bagian yang bukan menjadi hak pemiliknya.<sup>8</sup> Makna ini secara ekonomi adalah sebuah tindakan pencegahan penumpukkan kekayaan, yang bisa jadi tidak produktif dan berpotensi menciptakan ketidakseimbangan (*disequilibrium*) ekonomi, seperti ketidakmerataan pendapatan, ketimpangan sosial dan kemiskinan. Kondisi ini tidak hanya sebuah kekhawatiran secara ekonomi, namun dalam Islam konsentrasi kekayaan yang berlebihan dalam bentuk apapun tidak dibenarkan dalam Al-Qur'an surat Al-Hasyr ayat 7.

Pemindahan kekayaan atau relokasi asset melalui zakat, baik dalam konteks teologis maupun ekonomi ternyata bermakna simteris. Tidak hanya dari aspek manfaat dan dampak positifnya pada pengurangan tingkat kemiskinan, namun secara makro ekonomi dapat memberikan kontribusi bagi pertumbuhan ekonomi. Asalkan dalam implementasinya benar-benar bisa dioptimalkan, terutama fungsi dan peran zakat secara kelembagaan. Berbagai institusi yang dipercayakan oleh pemerintah maupun non-pemerintah harus mampu memaksimalkan pemanfaatan zakat secara multideminsional bagi upaya pengurangan kemiskinan melalui rekonstruksi kebijakan ekonomi secara makro. Optimalisasi pemanfaat zakat inilah yang belum terasa signifikan di lapisan masyarakat miskin hingga saat ini.

Dari data pada tabel 1.1. tercatat bahwa jumlah penduduk miskin di 33 provinsi berjumlah 28.513.570 orang. Andaikan jumlah ini disalurkan tidak hanya untuk fakir miskin tetapi dan Jumlah ini tentunya sangat kecil untuk sebuah upaya pengentasan kemiskinan ummat melalui pemberdayaan usaha-usaha ekonomi produktif masyarakat.

---

<sup>8</sup> Abas Ghozali, *Zakat untuk Keadilan dan Pertumbuhan Ekonomi*, Koleksi Diskusi Isnet, [www.forumzakat.org/diskusi/zakat](http://www.forumzakat.org/diskusi/zakat), 1996 hal. 8



Tabel 1.1. Jumlah Penduduk Miskin, Rasio Zakat terhadap PDRB dan Distribusi Zakat Selama Tahun 2015

Provinsi	2015					
	Semester 1 (Maret)			Semester 2 (September)		
	Jumlah Penduduk Miskin Menurut Provinsi (Ribu Jiwa)			Jumlah Penduduk Miskin Menurut Provinsi (Ribu Jiwa)		
	Kota	desa	Jumlh	kota	desa	Juml
Aceh	157.57	694.01	851.59	155.81	703.60	859.41
Sumut	699.30	764.37	1463.67	727.76	780.38	1508.14
Sumbar	118.03	261.57	379.61	118.48	231.05	349.53
Riau	166.45	364.94	531.39	174.79	388.13	562.92
Jambi	119.54	181.17	300.71	125.60	185.97	311.56
Sumsel	390.87	754.76	1145.63	360.73	751.80	1112.53
Bengkulu	103.13	230.94	334.07	106	216.83	322.83
Lampung	233.27	930.22	1163.49	197.94	902.74	1100.68
Kep. Babel	20.13	53.96	74.09	18.83	47.79	66.62
Kepri.	89.48	32.92	122.40	83.09	31.75	114.83
DKI Jakarta	398.92	-	398.92	368.67	0	368.67
Jabar	2638.38	1797.32	4435.70	2706.52	1779.13	4485.65
Jawa Tengah	1837.19	2739.85	4577.04	1789.57	2716.21	4505.78
Yogyakarta	329.65	220.57	550.23	292.64	192.91	485.56
Jawa Timur	1524.62	3264.50	4789.12	1571.15	3204.82	4775.97
Banten	408.53	293.87	702.40	418.95	271.71	690.67
Bali	109.80	86.92	196.71	115.80	102.99	218.79
NTB	391.88	432.01	823.89	377.28	425.01	802.29
NTT	116.16	1043.68	1159.84	97.06	1063.47	1160.53
Kalbar	82.05	301.65	383.70	88.15	317.36	405.51
Kateng	41.32	106.38	147.70	48.72	99.41	148.13
Kalsel	65.96	132.48	198.44	72.48	116.68	189.16
Kaltim	86.82	126.06	212.89	80.82	129.16	209.99
Kalut	13.05	26.64	39.69	13.32	27.61	40.93
Sulawesi Utara	60.71	147.83	208.54	58	159.14	217.15
Sulawesi Tengah	77.97	343.66	421.62	79.25	327.09	406.34
Sulawesi Selatan	146.42	651.30	797.72	157.18	707.34	864.51
Sulawesi Tenggara	52.06	269.82	321.88	56.77	288.25	345.02
Gorontalo	25.36	181.48	206.84	27.01	179.51	206.51
Sulawesi Barat	27.39	133.09	160.48	22.51	130.69	153.21
Maluku	51.77	276.64	328.41	51.60	276.17	327.78
Malut	12.25	67.65	79.90	8.29	64.35	72.65
Papua Barat	19.34	206.03	225.36	18.82	206.72	225.54
Papua	37.27	821.88	859.15	30.28	867.93	898.21
<b>Indonesia</b>	<b>10652.64</b>	<b>17940.15</b>	<b>28592.79</b>	<b>10619.86</b>	<b>17893.71</b>	<b>28513.57</b>

Keterangan: \*)Sumber: BPS, Depag & Forum Zakat ([www.forumzakat.or.id](http://www.forumzakat.or.id)). Hasil olahan.

Optimalisasi pemanfaatan zakat juga bisa terlihat dari rasio antara total penerimaan zakat terhadap produk domestik regional bruto (PDRB) per provinsi. Secara ekonomi PDRB merupakan salah satu indikator makro ekonomi daerah yang bisa mewakili gambaran kondisi perekonomian atau tingkat pendapatan setiap daerah. Melalui rasio ini, tercatat rata-rata sebesar

48,02% per tahun penerimaan zakat bisa memberikan kontribusi terhadap perekonomian daerah masing-masing provinsi. Suatu angka yang cukup signifikan, karena hampir mencapai separuh dari rata-rata PDRB setiap provinsi. Dari rasio tersebut tercermin bahwa, upaya pengumpulan zakat dalam berbagai jenis akan cukup berarti bila digunakan bagi sektor ekonomi produktif keummatan yang memiliki manfaat ganda. Tidak hanya untuk pengentasan kemiskinan namun juga bagi peningkatan pertumbuhan ekonomi daerah melalui PDRB.

#### **D. Efek Zakat terhadap Variabel Makro Ekonomi.**

Dalam ekonomi konvensional, setiap pengeluaran keuangan yang dilakukan oleh seseorang baik bersifat konsumtif atau produktif akan membawa dampak atau efek terhadap tingkat konsumsi, tabungan dan investasi atau pendapatan secara *aggregate*. Hal ini juga akan terjadi bagi pengeluaran zakat yang dilakukan oleh seorang muslim sebagai kewajiban ibadah yang harus dilakukan. Dengan demikian tidak langsung pengeluaran zakat juga memiliki efek ekonomi melalui variabel makro ekonomi seperti: konsumsi, tabungan, investasi, dan ketenagakerjaan, serta angka pengganda (*multiplier effect*) bagi perekonomian secara keseluruhan.<sup>9</sup>

Ekonomi konvensional mengisaratkan bahwa, tingkat pendapatan dan perilaku (hasrat) seseorang melakukan konsumsi (*marginal propensity to consume*) dan tabungan (*marginal propensity to saving*), adalah faktor determinan yang mempengaruhi tingkat pengeluaran konsumsi dan tabungan individu atau nasional. Hubungan antara variabel-variabel ini mulanya diintrodusir dalam teori pendapatan absolut versi Keynes. Dalam teori ini, tingkat konsumsi dan tabungan sangat dipengaruhi oleh pendapatan nasional. Pada tingkat pendapatan yang lebih tinggi konsumsi dan tabungan akan lebih besar, begitu pula sebaliknya.<sup>10</sup> Teori ini lebih dikenal dengan pendekatan fiskal (sektor publik), sehingga penganut aliran ini disebut fiskalist atau Keynesian.

Hubungan fungsional antara konsumsi dan tabungan terhadap pendapatan dalam ekonomi disebut fungsi konsumsi dan fungsi tabungan.<sup>11</sup> Sementara pendapatan yang digunakan disebut pendapatan siap untuk konsumsi (*disposable income*). Pendapatan ini didefinisikan sebagai pendapatan nasional kotor dikurangi pajak. Interpretasi teori ini belakangan makin meluas oleh penganut Keynesian. Pendapatan siap konsumsi yang juga diartikan sebagai pendapatan bersih rumah tangga, dalam kenyataan tidak secara langsung berdampak pada tingkat konsumsi dan tabungan. Faktor-faktor seperti distribusi pendapatan total rumah tangga terhadap jumlah anggota keluarga, struktur sosial masyarakat, komposisi umur dan usia penduduk, jumlah kekayaan, dan jumlah pendapatan bersih yang diharapkan pada masa akan

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, hal. 9

<sup>10</sup> Robert J. Barro, *Macroeconomics*, Fourt Edition, John Wiley & Son, Inc. Toronto, 2013, page. 544

<sup>11</sup> M. Parkin and R. Bade, *Modern Macroeconomics*: Fourth Edition, Prentince Hall-Canada, Inc, Scarborough, Ontario, 2015, page 96-99.

datang, juga turut mempengaruhi perilaku rumah tangga terhadap pengeluaran konsumsi dan tabungan. Interpretasi ini dikembangkan dalam teori Ando dan Modigliani pada tahun 1963, yang dikenal dengan *The Life-Cycle Theory*; dan hipotesis pendapatan permanen (*Permanent Income Hypothesis*) yang dikemukakan oleh Friedman pada tahun 1957.<sup>12</sup>

Dalam hipotesis pertama dijelaskan bahwa individu (rumah tangga) akan merencanakan perilaku konsumsi dan tabungan mereka untuk jangka panjang dengan cara yang terbaik selama hidup mereka. Seorang individu (rumah tangga) akan menabung lebih banyak pada saat penghasilannya relatif tinggi dibanding penghasilan rata-rata selama hidupnya dan akan menggunakan tabungan tersebut di saat penghasilannya relatif lebih kecil. Artinya, seseorang akan mengalokasikan konsumsi secara merata dengan cara mengumpulkan tabungan selama masa produktif dan akan menjaga tingkat konsumsinya selama masa non produktif sepanjang hidup. Hipotesis kedua membedakan komponen pendapatan ke dalam dua bentuk, yaitu: komponen pendapatan permanen dan pendapatan sementara (*transitory income*). Pendapatan permanen diasumsikan sebagai tingkat penerimaan tahunan (tetap) yang diperoleh seseorang dari penghasilan tetap, sedangkan pendapatan sementara adalah pendapatan yang bersifat tidak tetap dan tidak dapat diramalkan. Konsumen akan merencanakan konsumsi dan tabungan didasarkan atas *permanent income* dan tidak dari *transitory income*.<sup>13</sup>

Pendekatan teoritis di atas berbeda dengan pendekatan ekonomi klasik dan neo klasik, versi Adam Smith dan penganutnya. Atau yang dikenal dengan pendekatan moneter. Terutama terhadap faktor yang mempengaruhi tabungan dan investasi. Aliran ini beranggapan tabungan merupakan fungsi dari tingkat bunga, dalam bentuk hubungan positif,<sup>14</sup> dan bukan dari pendapatan. Pada tingkat bunga makin tinggi akan semakin tinggi pula minat masyarakat untuk menabung, atau mereka lebih terdorong mengorbankan konsumsi guna menambah tabungan. Sebagaimana tabungan, tingkat bunga juga berdampak langsung pada investasi. Seorang pengusaha akan menambah pengeluaran investasinya apabila keuntungan yang diharapkan dari investasi lebih besar dari tingkat bunga yang harus dibayar, atau ongkos penggunaan dana (*cost of capital*).<sup>15</sup>

Namun, pandangan mutakhir teori investasi kalangan neo-klasik justru melengkapi pandangan ini, bahwa selain tingkat bunga perusahaan akan membutuhkan investasi tergantung pada kecepatan penyesuaian stok modal (*capital stock*) pada tingkat yang diinginkan. Hipotesis ini dikenal dengan

<sup>12</sup> Rudiger Dornbusch and Stanley Fischer, *Macroeconomics*, Sixth Edition, McGraw-Hill, Inc, 2014 page 297-307.

<sup>13</sup> Thomas Dernburg, *Macroeconomics: Concepts, Theory and Policies*, 7<sup>th</sup> Edition, McGraw-Hill, Inc, 2015, page 87-89

<sup>14</sup> Y.P. Venieris, *Macro Economic Model and Policy*, John Wiley & Son, Inc., New York, 2007 page 312.

<sup>15</sup> Nopirin, *Ekonomi Moneter*, Buku I, Edisi ke-4, BPFE, Yogyakarta, 2000, hal. 72.

hipotesis akselerator fleksibel.<sup>16</sup> Hal yang sama dikonstantir oleh Keynes, bahwa meskipun tingkat bunga dianggap faktor penting yang mempengaruhi investasi karena tercermin *cost of capital*, faktor pembelian barang modal, pihak perusahaan, perubahan teknologi, ekspektasi keuntungan dan banyaknya barang yang dimiliki juga mempengaruhi investasi.<sup>17</sup> Keputusan untuk investasi versi Keynes tergantung pada rasio antara keuntungan yang diharapkan terhadap *cost of capital* atau tingkat bunga melalui pendekatan *marginal efficiency of capital* (MEC) dan *marginal efficiency of investment* (MEI).

Dalam pandangan Islam, konsep pengeluaran atau belanja keuangan berbentuk konsumsi, tabungan dan investasi tidak dipahami dalam konotasi kepentingan pemenuhan kebutuhan secara individual, ekonomi atau bersifat spekulatif temporal yang berorientasi keuntungan finansial semata. Akan tetapi lebih dari itu, bersifat ibadah dan kemaslahatan sosial, sebagaimana yang dianjurkan dalam Al-Qur'an (QS 36:37). Artinya, setiap pengeluaran atau belanja keuangan (harta) harus dilandasi oleh etika keIslaman yang dianjurkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW, sehingga memiliki efek positif bagi kepentingan dan kemaslahatan orang banyak.

### 1. Efek Zakat bagi Konsumsi

Setiap pengeluaran finansial (keuangan) secara Islami memiliki efek berbeda dengan pendekatan ekonomi non-Islam (konvensional) dalam pendekatan makro ekonomi. Sebagai ilustrasi perbedaan ini secara matematis kemukakan pengeluaran konsumsi ekonomi non-Islam berbentuk fungsi konsumsi linear :

$$C = a + bY \dots \dots \dots (1.1) \quad (1.1)$$

Karena ekonomi non-Islam tidak mengenal zakat (Z), maka diasumsikan nilai Z = 0, dimana C = pengeluaran konsumsi, Y = tingkat pendapatan siap konsumsi (*disposable income*), b = hasrat untuk konsumsi (MPC) yang nilainya:  $0 < b < 1$ ; dan a = konstanta, yaitu pengeluaran untuk konsumsi pada saat pendapatan nol. Hasrat konsumsi rata-rata (APC) dan MPC akan diperoleh sebagai berikut:

Persamaan (1.1) dibagi dengan Y:

$$\frac{C}{Y} = \frac{a + bY}{Y} = \frac{a}{Y} + b, \text{ dimana } \frac{C}{Y} = \text{APC, sehingga:}$$

$$\text{APC} = \left( \frac{C}{Y} \right)_{Z=0} = \frac{a}{Y} + b \dots \dots \dots (1.2) \quad (1.2)$$

Persamaan (1.1) dilakukan derivasi C terhadap Y secara matematis:

$$\frac{dC}{dY} = b \quad \text{dimana} \quad \frac{dC}{dY} = \text{MPC, sehingga:}$$

<sup>16</sup> Gregory Mankiew, *Teori Ekonomi Makro*, alih bahasa Imam Nurmawan, Edisi Empat, Penerbit Erlangga, Jakarta, 2010.

<sup>17</sup> F.W. Mansoer dan Suyanto, *Perilaku Tabungan: Kasus Perbandingan Negara-negara Asean dan Negara Industri Maju*, 1989-1990, Jurnal Ekonomi dan Bisnis Indonesia, 13, No.2, 1993, hal. 61-72.

$$MPC = \left( \frac{dC}{dY} \right)_{Z=0} = b \dots\dots\dots(1.3) \quad (1.3)$$

Persamaan ini berbeda dalam ekonomi Islam, karena ada kewajiban zakat yang harus dikeluarkan dari sebagian pendapatan yang dimiliki. Dengan demikian  $Z > 0$  sehingga besarnya zakat dapat dinyatakan dalam bentuk fungsi: <sup>18</sup>

$$Z = \alpha Y \dots\dots\dots(1.4). \quad (1.4)$$

Dengan asumsi  $0 < \alpha < 1$ , dimisalkan  $\beta Y$  = pendapatan pembayaran zakat,  $(1-\beta)Y$  = pendapatan penerima zakat, dan  $0 < \beta < 1$ ; kemudian  $\delta$  = hasrat konsumsi marginal penerima zakat yang nilainya  $0 < \beta < \delta < 1$ , maka dengan mensubstitusi persamaan zakat (1.4) ke dalam persamaan (1.1) diperoleh fungsi konsumsi ekonomi Islam:

$$C = a + b(\beta Y - \alpha Y) + \delta + [(1 - \beta Y) + \alpha Y] \dots\dots\dots(1.5)$$

Dengan cara yang sama akan diperoleh APC dan MPC setelah ada zakat:

$$APC = \left( \frac{C}{Y} \right)_{Z>0} = \frac{a}{Y} + b\beta - \alpha b + \delta(1-\beta) + \alpha\beta \dots\dots\dots(1.6) \quad (1.6)$$

$$MPC = \left( \frac{dC}{dY} \right)_{Z>0} = b\beta - \alpha b + \delta(1-\beta) + \alpha\beta \dots\dots\dots(1.7) \quad (1.7)$$

Kondisi ini menggambarkan bahwa hasrat konsumsi rata-rata (APC) dan hasrat marginal (MPC) dalam ekonomi Islam lebih besar daripada ekonomi non-Islam selama  $\delta > \beta$ . Artinya selama pengumpulan zakat terlaksana secara optimal akan memiliki efek terhadap pengeluaran konsumsi secara agregate.

## 2. Efek Zakat bagi Tabungan

Tabungan merupakan kelebihan pendapatan yang disimpan setelah pengeluaran konsumsi dan pengeluaran lain dilaksanakan. Dalam perokonomian makro, pendapatan yang digunakan adalah pendapatan nasional. Andaikan fungsi tabungan dalam ekonomi non-Islam tanpa zakat ( $Z$ ) secara sederhana dinyatakan sebagai berikut:

$$S = Y - C \dots\dots\dots(1.8)$$

Dengan mensubstitusi persamaan konsumsi (1.1) ke dalam persamaan (1.8), akan diperoleh hasrat menabung rata-rata (APS) dan hasrat menabung marginal (MPS) sebagai berikut:

$$APS = \left( \frac{S}{Y} \right)_{Z=0} = 1 - \frac{a}{Y} + gY^{b-1} \dots\dots\dots(1.9) \quad (1.9)$$

$$MPS = \left( \frac{dS}{dY} \right)_{Z=0} = 1 - bgY^{b-1} \dots\dots\dots(1.10)$$

---

<sup>18</sup> M.M. Metwally, *Teori dan Model Ekonomi Islam*, PT. Bangkit Daya Insana, Edisi Pertama, Jakarta, 2005, hal. 51.

Untuk model ekonomi Islam dengan adanya zakat fungsi tabungan diperoleh dengan mensubstitusi persamaan (1.5) ke persamaan (1.8), sehingga diperoleh juga APS dan MPS yang berbeda.

$$S = Y - \{a + b(\beta Y - \alpha Y) + \delta [(1 - \beta)Y + \alpha Y]\} \quad (1.11) \quad (1.11)$$

$$APS = \left( \frac{S}{Y} \right)_{Z>0} = 1 - \frac{a}{Y} + g(\beta - \alpha)Y^{d-1} + g(1 - \beta + \alpha)Y^{\delta-1} \quad (1.12)$$

(1.12)

$$MPS = \left( \frac{dS}{dY} \right)_{Z>0} = 1 - bg(\beta - \alpha)Y^{d-1} + \delta g(1 - \beta + \alpha)Y^{\delta-1} \dots \quad (1.13) \quad (1.13)$$

Hasrat menabung rata-rata (APS) dan hasrat marginal menabung (MPS) pada ekonomi Islam akan meningkat jika  $\delta > 0$ . Namun bila  $\delta < 0$ , maka APS dan MPS akan kecil atau menurun. Dengan demikian zakat memiliki efek yang signifikan terhadap pengeluaran tabungan.

### 3. Efek terhadap Investasi

Efek zakat terhadap investasi bisa diidentifikasi secara teoritis melalui hipotesis akselerator fleksibel<sup>18</sup>, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Dimulai dengan ilustrasi persamaan fungsi kapital model ekonomi non-Islam sebagai berikut:

$$K = K_{-1} + \lambda (K^* - K_{-1}) \dots \dots \dots (1.14) \quad (1.14)$$

Andaikan perusahaan merencanakan memiliki stok kapital pada akhir periode sebesar  $K$  sehingga penyesuaian sebesar  $\lambda$  dari kesenjangan antara stok kapital yang diinginkan  $K^*$  dengan stok kapital yang ada pada akhir periode terakhir  $K_{-1}$  akan dapat tertutup. Untuk itu perusahaan akan meningkatkan investasi netto sebesar :

$$I = \lambda (K^* - K_{-1}) \dots \dots \dots (1.15) \quad (1.15)$$

Persamaan ini mengandung arti bahwa kebutuhan investasi akan semakin besar jika *gap* antara stok kapital aktual  $K_{-1}$  dengan yang diinginkan  $K^*$  semakin besar. Sebaliknya jika *gap* tersebut nol maka investasi juga nol. Dalam ekonomi Islam, investasi dipengaruhi oleh empat faktor penting, yang dirumuskan dalam fungsi investasi sebagai berikut:<sup>19</sup>

$$I = \varphi(r, Z_a, Z\pi, \mu) \dots \quad (1.16)$$

$$r = r \left( \frac{SI}{SF} \right) \dots \dots \dots (1.16) \quad (1.17)$$

Untuk  $I$  = permintaan akan investasi;  $r$  = tingkat keuntungan yang diharapkan;  $SI$  = bagian keuntungan/kerugian investor;  $SF$  = bagian keuntungan/kerugian peminjam dana;  $Z_a$  = tingkat zakat terhadap asset tidak/kurang produktif;  $Z\pi$

<sup>18</sup> Mankiew, *op. cit.*, 2010

<sup>19</sup> Metwally, *op. cit.*, hal. 73

= tingkat zakat dari keuntungan investasi; dan  $\mu$  = pengeluaran non-zakat dari asset yang tidak/kurang produktif. Dengan asumsi tingkat zakat tetap  $Z_a = Z_a$  dan  $Z\pi = Z\pi$  maka persamaan (1.16) menjadi :

$$I = \varphi(r, \mu) \dots\dots\dots(1.17) \quad (1.16)$$

$$\text{Dimana: } \frac{\partial I}{\partial r} > 0 \quad \text{dan} \quad \frac{\partial I}{\partial \pi} > 0 \dots(1.18) \quad (1.17)$$

Dari persamaam (1.17) mengandung arti bahwa, ekonomi Islam tidak menerapkan sistem bunga melainkan bagi hasil dari keuntungan usaha, sehingga permintaan investasi akan meningkat jika meningkatnya tingkat keuntungan yang diharapkan ( $\pi$ ) dan meningkatnya tingkat iuran terhadap asset yang tidak/kurang produktif ( $\mu$ ) seperti zakat harta atas tabungan di bank yang harus dibayar penabung.

Misalkan zakat harta yang harus dibayar tersebut sebesar  $ZaI$ , sedangkan harapan investasi netto sebesar ( $g$ ) yang akan sama dengan tingkat keuntungan yang diharapkan ( $e$ ) terhadap asset kurang produktif ( $Za$ ), maka investasi bersih dalam ekonomi Islam akan adalah:

$$g = r(1 - Z\pi) + Z_a \dots\dots\dots(1.19) \quad (1.18)$$

Investasi akan terus berlangsung dalam jangka panjang selama  $g > 0$  dan akan berhenti jika  $g = 0$ . Kondisi ini maka zakat memiliki efek sangat signifikan terhadap tingkat investasi.

Berdasarkan penjelasan ini, maka efek zakat terhadap variabel makro ekonomi sebagaimana diilustrasikan tersebut akan lebih berarti andaikan diterapkan dalam sebuah model kebijakan makro ekonomi. Misalkan dengan mensubtitusi fungsi konsumsi, tabungan dan investasi secara *aggregate* versi ekonomi Islam ke dalam model keseimbangan makro ekonomi versi konvensional:

$$Y = C + I + G + X - M \dots\dots\dots(1.20) \quad (1.19)$$

Atau dalam fungsi produksi Cobb-Douglas:

$$Q = AK^\alpha L^\beta + \lambda(W_K + W_L - C) \dots\dots(1.21) \quad (1.20)$$

Maka akan diperoleh efek zakat terhadap kondisi makro ekonomi dan efek zakat terhadap pertumbuhan ekonomi. Beberapa studi empiris tentang hal ini sebelumnya telah dilakukan oleh M.M. Metwally tentang perilaku pengeluaran konsumsi di negara Islam pada tahun 1991<sup>20</sup>, serta studi M.A. Choundury dan Malik A.M pada tahun 1992 tentang pengaruh zakat terhadap variabel makro ekonomi di Malaysia selama 1970-1985<sup>21</sup>. Penelitian yang mirip dengan Choundury-Malik juga dilakukan oleh Eko Suprayitno untuk kasus Indonesia pada tahun 2000, namun dengan pendekatan yang berbeda.<sup>22</sup> Seluruh penelitian ini memiliki konklusi yang hampir mirip, terutama penggunaan

<sup>20</sup> *Ibid.*, hal. 75.

<sup>21</sup> M.A. Choundury and A.M. Uzir, *The Foundation of Islamic Political Economy*, Hampshire, The MacMillan Press Ltd, London, 2012.

<sup>22</sup> Eko Suprayitno, *Pengaruh Zakat Terhadap Variabel Makro Ekonomi Indonesia; (Studi pada Perekonomian Indonesia Tahun 2000)*, Tesis (tidak dipublikasi), Yogyakarta, 2004.

variabel-variabel makro ekonomi Islam, seperti zakat. Hasilnya juga menggambarkan efek zakat signifikan terhadap penerapan kebijakan makro ekonomi suatu negara, terutama sebagai solusi alternatif dalam mengatasi kemiskinan, tingkat konsumsi, tabungan dan investasi maupun pertumbuhan ekonomi.

## E. Kesimpulan

Dari berbagai pembahasan yang dikemukakan sebelumnya, dapat disimpulkan beberapa hal pokok sebagai berikut:

1. Pendekatan berbagai model teori ekonomi pembangunan konvensional (non-Islam) hingga saat ini belum menjadi sebuah solusi efektif untuk mengatasi problem kemiskinan dan pemerataan kesejahteraan sosial ekonomi. Berbagai perdebatan keunggulan dan kelemahannya seakan menghendaki perlu ada pendekatan alternatif sebagai sebuah solusi alternatif, seperti pemanfaatan sumber penerimaan zakat untuk pengentasan kemiskinan dan pertumbuhan ekonomi dalam kebijakan makro ekonomi.
2. Zakat dalam konteks keIslaman tidak hanya mengemban sebuah kewajiban ibadah, tetapi terkandung tanggungjawab sosial ekonomi untuk menciptakan redistribusi pendapatan (*income redistribution*) antara kelompok masyarakat yang berkelebihan harta dan yang kekurangan harta.
3. Pajak dan zakat dalam perspektif ekonomi hampir indentik bila dilihat sebagai sebuah sumber penerimaan dana yang berfungsi mengalokasikan sumberdaya ekonomi produktif bagi kepentingan pembangunan dan kesejahteraan social ekonomi.
4. Efek zakat dalam pendekatan makro ekonomi melalui variable pengeluaran konsumsi, tabungan dan investasi secara aggregate cukup signifikan, sehingga bisa menjadi indicator dalam perubahan besaran makro ekonomi.
5. Beberapa studi empirik membuktikan bahwa penggunaan zakat sebagai variabel makro ekonomi memiliki efek signifikan dalam pengentasan kemiskinan, pengeluaran konsumsi, investasi dan pertumbuhan ekonomi.

## Daftar Pustaka

- Todaro, M.P., 2010, *Pembangunan Ekonomi di Dunia Ketiga*, Edisi Ketujuh, Alih Bahasa Drs. Haris Munandar, M.A, Penerbit Erlangga, Jakarta.
- Zainulbasri, Y., 2010, "Utang Luar Negeri, Investasi dan Tabungan Domestik: Sebuah Survei Literatur," *Jurnal Ekonomi dan Bisnis*, 15, No.3, hal. 280-282
- Kahf, Monzer., 2005, *Ekonomi Islam (Telaah Analitik terhadap Fungsi Sistem Ekonomi Islam)*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Saud, Mahmud A., 2006, *Money, Interest and Qirad*, dalam Studies In Islamic Economics, diedit oleh Khrusin Ahmad, Internation Center for Research in Islamic Economic, King Abdul Aziz University, Jeddah Saudi Arabia.



- Jhingan, M.L., 2014, *Ekonomi Pembangunan dan Perencanaan*, Diterjemahkan oleh D.Guritno, SH, Penerbit CV. Rajawali, Jakarta.
- Bird, Richard M., 2010, *Fiscal Decentralization in Developing Country*, Gramedia, Jakarta,
- Ghozali, Abas., 1996, "Zakat untuk Keadilan dan Pertumbuhan Ekonomi," *Koleksi Diskusi Isnet*, [www.forumzakat.org/diskusi/zakat](http://www.forumzakat.org/diskusi/zakat), hal. 8
- Barro, Robert, J., 2013, *Macroeconomics*, Fourt Edition, John Wiley & Son, Inc. Toronto,
- Parkin, M. and Bade, R., 2015, *Modern Macroeconomics*: Fourth Edition, Prentince Hall-Canada, Inc, Scarborough, Ontario.
- Dernburg, Thomas, 2015, *Macroeconomics: Concepts, Theory and Policies*, 7<sup>th</sup> Edition, McGraw-Hill, Inc.
- Venieris, Y.P., 2007, *Macro Economic Model and Policy*, John Wiley & Son, Inc., New York.
- Nopirin, 2000, *Ekonomi Moneter*, Buku I, Edisi ke-4, BPFE, Yogyakarta.
- Mankiew, Gregory, 2010, *Teori Ekonomi Makro*, alih bahasa Imam Nurmawan, Edisi Empat, Penerbit Erlangga, Jakarta.
- Mansoer, F.W. dan Suyanto, 1993, "Perilaku Tabungan: Kasus Perbandingan Negara-negara Asean dan Negara Industri Maju; 1989-1990," *Jurnal Ekonomi dan Bisnis Indonesia*, 13, No.2, hal. 61-72.
- Metwally, M. M., 1995, *Teori dan Model Ekonomi Islam*, PT. Bangkit Daya Insana, Edisi Pertama, Jakarta.
- Choundury, M.A. and Uzir A.M, 2012, *The Foundation of Islamic Political Economy*, Hampshire, The MacMillan Press Ltd, London.
- Suprayitno, Eko, 2004, "Pengaruh Zakat Terhadap Variabel Makro Ekonomi Indonesia; (Studi pada Perekonomian Indonesia Tahun 2000)," *Tesis* (tidak dipublikasi), Yogyakarta.

## الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة ومذاهب المخالفين

مُحَمَّدُ نَجْدِي حَامِدُ عَبْدِ الْحَمِيدِ

جامعة الأزهر الشريف - مصر

عنوان المراسلة: الإمارات العربية المتحدة، رأس الخيمة

الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف

[Mohammed.nagdy@yahoo.com](mailto:Mohammed.nagdy@yahoo.com)

[Mohammed.nagdy1982@gmail.com](mailto:Mohammed.nagdy1982@gmail.com)

### بالولاء والبراء .. نظرة في مذهب الأشاعرة ومذاهب المخالفين

الحمد لله المتفرد بالبقاء، المنتعم على خلقه بالوجود بعد الفناء، المعبود الحقيقي منا بالولاء، وصلاة وسلاماً على سيد الخلق والشفعاء، وعلى آله وصحبه ومن تمسك بسنته ليكون من السعداء.

أما بعد ،،،

فإنه لما تقاصرت أفهام بعض الناس عن النظر في حقائق الدين وخلطوا فيه بين الأصول والفروع، ثم عَنَ لهم - بناء على ما فهموه - أن يطلقوا أحكاماً ويترى آثاراً تناقض أصول الدين وتحكم على الموحدين بالمروق من الدين، ولما فهموا حقيقة الإيمان فهماً مغلوطاً، وأدخلوا فيه ما ليس منه - أودعوا عقولهم وكتبهم ما يسمى بمعتقد الولاء والبراء، وعدوه عقيدة مستقلة قائمة بذاتها، بل سموه بالركن الركين في العقيدة، وصاروا يقيّمون الناس تبعاً لمعتقد الولاء والبراء إلى مؤمن موالٍ وغير مؤمن انتقض إيمانه؛ لعدم موالاته المؤمنين، ثم صور لهم مريض خيالهم بعد ذلك أنَّ جملةً من الأفعال والأفعال تدخل في باب الإيمان، وليست منه في شيء.

ولما لم يجدوا في القرآن والسنة ما يؤيد مطلبهم تأولوا الآيات والأحاديث وحملوها ما لا تحتل، وجعلوا المطلق مقيداً والخاص عامّاً والواضح مبهماً، وأخذوا بنص دون نص.

ولما كان الأمر كذلك، واشتد على ساعده أردت أن أبين حقيقة الولاء والبراء وموقعه في البنية الإسلامية، مشيراً إلى عدم وروده بشكل مستقل في كتابات المتقدمين، وعليه أورد عليهم هذا الاستفهام: لماذا لم يدرج في باب العقائد كما يفعل هؤلاء اليوم؟

ومسألة الولاء والبراء هذه استغلها المغرضون ليثبتوا سموهم داخل المجتمع، تارة بالإفراط وتارة بالتفريط، فترى هؤلاء مقصرين في هذا الباب، وأولئك متشددين، مع أن الأمر خلاف ذلك، ولقد صرح الطاهر ابن عاشور في كتابه الماتع التحرير والتنوير بأن علماء السنة قد اتفقوا على أن ما دون الرضا بالكفر ومالائهم عليه من الولاية لا يوجب الخروج من الرتبة الإسلامية، ولكنه ضلال عظيم، وهو مراتب في القوة، بحسب قوة الموالات، وباختلاف أحوال المسلمين. (159)

159 سيأتي قوله داخل البحث بالتفصيل. ، انظر: التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، مؤسسة التارخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م، ج 5 ص 131

فكان الطاهر بن عاشور يرى الفريقين أمام عينيه أحدهما يكفر، والآخر يريد ذوباً للأمة وتمييعاً لخصوصياتها. كل ما سبق كان دافعاً لدراسة هذه المسألة وبيان ما قيل فيها جمعاً بين الأقوال والنصوص وإعمالاً لقواعد الشريعة وضوابطها.

وقد عنونت لهذا البحث بـ (الولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة ومذاهب المخالفين) وقد جاء في مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة:

أما المقدمة: ذكرت فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث.

وأما المبحث الأول: معنى الولاء والبراء وبيان حقيقة المعنى المراد منه في العقائد.

وأما المبحث الثاني: آراء الفرق الإسلامية في الولاء والبراء.

وأما المبحث الثالث: علاقة الولاء والبراء بالإيمان.

وأما المبحث الرابع: الآثار المترتبة على عدّ الولاء والبراء في جملة العقائد ومعتقد أهل السنة في بعض القضايا المتعلقة به،

وأما الخاتمة جعلتها في النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث.

وقد اعتمدت في البحث على كتب المفسرين والفقهاء من أهل السنة؛ لبيان الموقف الصحيح في هذه المسألة، لأنها لم توجد في كتب العقيدة، فتعرضوا لها في مواطنها سواء كانت آيات قرآنية، أو أحاديث نبوية، وبيان ما اشتملت عليه من معانٍ وأحكام.

الله أسأل أن يوفقنا إلى ما يحب ويرضى وأن يسلك بنا سبيل الرشاد ويهدينا إلى صراطه المستقيم.

## المبحث الأول

### معنى الولاء والبراء وحكمه

أولاً: الولاء لغة: ورد لفظ الولاء ومشتقاته بأكثر من عشرين معنى منها:

الوَلِيُّ: الواو واللام والياء أصلٌ صحيحٌ، وهو المصدر، ويدل على: القرب والدنو والمحبة والنصرة، وله اشتقاقات كثيرة منها:

وَلِيَ: الفعل، والاسم المفرد: وَلِيٌّ، والمثنى: وَلِيَّانِ، والجمع: أولياء وأولية.

الموَالاة: المحبة، وهي ضد المعاداة.

الْوَلِيَّةُ والتَوَلَّى والولاء والْوَلَايَةُ والْوَلَايَةُ والْوَلِيٌّ: كلها بمعنى القرب والدنو والنصرة.

الوَلِيُّ: ضد العدو وهو المحب والناصر، والنصير، والصديق، والتابع، يقال: تولاه.

والْوَلَايَةُ - بفتح الواو وكسرهما: النصرة والقرابة والخطبة والإمارة والسلطان، وأكثر ما تستعمل بالفتح بمعنى النصرة، وبالفتح مصدر، وبالكسر اسم؛ لأن فعالة تدل على صناعة وحرفة (160).

(160) انظر: لسان العرب، لابن منظور 405/9 وما بعدها، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، ومعجم المقاييس في اللغة، لابن فارس، ص 1103، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر: 1399 هـ - 1979م، ومختار الصحاح، للرازي، ص 376، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420 هـ / 1999م، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي 401/4، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426 هـ، 2005م.

قال الراغب الأصفهاني: "ولي: الولاء والتوالي: أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان، ومن حيث النسبة، ومن حيث الدين، ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد، والولاية: النصرة" (161).

فالولاء يعني به القرب، والقرب في الدين لا يكون إلا أثرًا مترتبًا على شيء سابق عليه، فكأنه أمرٌ معنوي أو أمر باطني يستقي من أمور أخرى.

**ثانيًا: البراء لغة:** البرء: الباء والراء والهزمة أصل صحيح ترجع إليه مشتقات اللفظ، وهو المصدر، والبراء والبرء سواء، وهو عكس الولاء، ويدل على التبرؤ والتخلص والتنزه والتباعد والتصل والترايل وغير ذلك.. وقوله تعالى: "بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" (162)، أي: إعدار وإنذار وتنزه (163).

### معنى الولاء والبراء في الاصطلاح:

استخدم العلماء لفظ الولاء للدلالة على قوة إيمان صاحبه وتمكنه في قلبه، ولفظ البراء للدلالة على ضعف الإيمان، أو الإتيان بما يقدر في إيمان صاحبه.

فالولاء: هو أمر يعود إلى ما يترتب على الإيمان من آثار.. حيث إنه ميثاق محبة يجمع بين المؤمنين وميثاق تناصر بينهم لما يقتضيه إيمانهم بعبادة واحدة. فالولاء يرجع إلى معنى إيماني قلبي محض أساسه المحبة في الله. والبراء على النقيض من ذلك حيث إنه بغض الإنسان كل معتقد يخالف معتقده الذي آمن به. ولا يعني ذلك أن يبغض من يؤمن بهذا المعتقد لذات الشخص، وإنما يبغض معتقده الذي يعتقده دون أن يجره ذلك إلى بغض الشخص على الإطلاق.

لذا فالتفرقة هنا ظاهرة بين نوعين من المحبة ونوعين أيضا من الكراهية "فتممة محبة تعبدية تحصل بين المسلمين في الله. كما أن تممة محبة عادية ترجع إلى الجبلة الإنسانية، مما تقتضيه العادة البشرية الطبيعية. والأولى لا تمتع الثانية، فمحبة المسلم لزوجته الكتابية أمر مطلوب، وهو واقع بمقتضى العادة. ومحبة لأخيه في الدين واقعة بمقتضى العادة.

وهذا أمر دقيق في غاية الأهمية؛ إذ يبني عليه - بالمقابل - أن الكفرة للكفر لا يلزم عنه جواز التطاول على الكافر بغير سبب! فذلك ضرب من الظلم والتعدي المحرم شرعًا.

وعليه فحمل المطلق على المقيد، وبناء العام على الخاص، يوجب ردّ النصوص الواردة في مطلق «الولاء والبراء» إلى الثوابت الأخلاقية في القرآن، من أمحات الفضائل التي لا تقبل النسخ ولا التبديل (164).

وإذا أردنا تحقيقًا في المقصود بالولاء والبراء فإننا نجد جل كلام العلماء في الولاء يعود إلى المحبة والنصرة، وفي البراء إلى البغض والعدواة.

وما تظاهرت عليه الآيات القرآنية، وما تعاضدت عليه الأحاديث النبوية إنما هو دعوة للمؤمنين إلى التَّوَادِّ والتَّراحم، ويدل على أن مراعاة الدين خير من مراعاة الروابط الطبيعية، لكنه لا ينافي حب الأوطان، ولا يناقض الروابط

(161) المفردات في غريب القرآن ، للراغب الأصفهاني ، ص 534 ، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ.

(162) سورة التوبة جزء آية رقم 1.

(163) انظر: لسان العرب، لابن منظور 364/1 وما بعدها ، ومعجم مقاييس اللغة ، لابن فارس ، ص 129 ، 130 ، ومختار الصحاح ، للرازي ، ص 45 .

(164) الولاء والبراء في الإسلام ، فريد الأنصاري ، ص 3 ضمن كتاب حكم الشرع في دعاوى العنف والإرهاب، الدار البيضاء، 2007م.

الطبيعية، وإنما ينافي الوقوف عندها، وتقديمها على طاعة الله - تعالى - وطاعة رسوله ﷺ، وتنحية الدين ودحره، أو الاستغناء عنه (165).

وبناء على ما سبق من بيان معنى الولاء والبراء فإنه لا يتصور الحكم على أحد بالكفر والإيمان بناء على وجود هذا المعنى أو زواله؛ حيث ظهر جلياً أنهما ينحصران في النصرة والعداوة القلبيتين، والأعمال إنما هي ثمرة لتنام الولاء القلبي الذي هو في حقيقة الأمر ثمرة من ثمار الإيمان. وهذا ما يأخذ بلباب البحث إلى معرفة آراء الفرق الإسلامية في الولاء والبراء وموقف الأشاعرة من ذلك.

## المبحث الثاني

### آراء الفرق الإسلامية في الولاء والبراء

إن المتصفح لما دونه أهل السنة والجماعة في باب الاعتقاد ليدرك أنهم فهموا حقيقة الإيمان فهماً سليماً، ولم يدرجوا في باب الاعتقاد إلا ما كان أصلاً مستقلاً؛ لذا خلت كتب العقيدة من الحديث عن الولاء والبراء كأصل مستقل من أصول الدين، فإن أهل السنة الأشاعرة لم يتناولوا الولاء والبراء في باب الاعتقاد وإن تناولوا بعض أحكامه في مؤلفاتهم الأخرى لبيان ما يترتب على الإيمان من رابطة بين المؤمنين ذوي العقيدة الواحدة مع بيان ما يخرم هذه الرابطة سواء بالهدم أو التضعيف.

وقد بين الإمام الرازي - رحمه الله - هذه القاعدة في تفسيره حيث قال:

"وأعلم أن كون المؤمن موالياً للكافر بحمل ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يكون راضياً بكفره ويتولاه لأجله، وهذا ممنوع منه؛ لأن كل من فعل ذلك كان مُصَوِّباً له في ذلك الدين، وتصويب الكفر كفر، والرضا بالكفر كفر؛ فيستحيل أن يبقى مؤمناً مع كونه بهذه الصفة.

وثانيها: المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر، وذلك غير ممنوع منه.

والقسم الثالث: وهو كالم توسط بين القسمين الأولين، وهو أن موالاة الكفار بمعنى الركون إليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة إما بسبب القرابة، أو بسبب المحبة مع اعتقاد أن دينه باطل، فهذا لا يوجب الكفر إلا أنه منهي عنه؛ لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجرّه إلى استحسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجّه عن الإسلام فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال: "وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ" (166).

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء بمعنى أن يتولاهم دون المؤمنين، فأما إذا تولاهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه، وأيضاً فقوله: "لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ" فيه زيادة مزية لأن الرجل قد يوالي غيره ولا يتخذ موالياً فالنهي عن اتخاذه موالياً لا يوجب النهي عن أصل مولاه. قلنا: هذان الاحتمالان وإن قاما في الآية إلا أن سائر الآيات الدالة على أنه لا تجوز موالاة الكفار دلّت على سقوط هذين الاحتمالين" (167).

وهذا ما نص عليه من المتأخرين الطاهر بن (168).

(165) المواطنة والولاء في الإسلام، دفتحي احمد عبد الرازق، من نشر المؤلف، ص 16.

(166) سورة آل عمران آية رقم (28).

(167) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الإمام الرازي، دار الكتب العلمية بيروت، 2000 الطبعة الأولى، ج 8 ص 9، 10.

(168) التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م، ج 5 ص 131.

فجمل قول أهل السنة في الولاء والبراء أنه يكون كفراً إذا كان رضاً بدين المخالفين، وهذا يدخل في مبحث الإيمان ونواقضه، ويكون مباحاً وهو ما يُحْصِلُ مصالح المسلمين والأُمم، ويكون حراماً وليس كفراً، وهذان موطنها كتب الفقه والسياسة الشرعية المعنية بتحقيق العمران للإنسان، ولا دخل لمجال الكفر والإيمان فيها؛ لذا فإن الولاء والبراء بين المسلمين بدعة في الدين كما قال الإمام أحمد (169): وإنا الولاء للمسلمين دون الكفار، والبراءة من الشرك وأهله إلا فيما شرع لنا من التعامل معهم.

ومن هنا فإن هذا المبحث يعنى بيان آراء الفرق المخالفة لأهل السنة الأشاعرة في الولاء والبراء.

### أولاً: رأي الخوارج ومن تبعهم

بعدما حكم الخوارج على مرتكب الكبيرة بأنه في النار، ويجب البراءة منه، جاء الولاء والبراءة ليمثل أمراً عظيماً داخل الفرق، فثبت عليه مذهباً كأنه ركن سادس من أركان الإسلام (170)، فهم لا يوالون إلا من أقر بمبادئهم وتبرأ من عثمان وعلي ومعوية وكل من رضي بالتحكيم، ومن خالفهم في ذلك فهو عندهم مرتد يجب قتله، وطبقوا ذلك على كثير من المسلمين، وكتب التاريخ تخبر بما وقع على أيديهم من مآسي في المجتمع المسلم وذلك بسبب عقيدة الولاء والبراء، وربط الإيمان بالعمل وجعلها في مرتبة واحدة، فالعمل عندهم جزء من الإيمان.

وهؤلاء وغيرهم ممن أدخلوا الولاء والبراء في العقيدة نعى الإمام أحمد عليهم قوطهم، هذا بناء على ما رواه عنه الأصطخري حيث قال: الولاية بدعة والبراءة بدعة، وهم الذين يقولون تنولى فلانا وتبرأ من فلان، وهذا القول بدعة فاحذروه (171).

وما علمناه عن هؤلاء من تطبيق الولاء والبراء على المسلمين ووجوب مقاتلة المخالفين وتطبيق آيات المواعدة لغير المسلمين؛ لأن لهم ذمة الله ورسوله لهو أمر يندى له الجبين؛ إذ طبقوا آيات هي في الأصل بين المسلمين وغيرهم على من أنكر عليهم فعلهم وفكرهم هذا. وما ذلك إلا بسبب انحرافهم في مفهوم الولاء والبراء القائم على تكفير مرتكب الذنوب وبخاصة الكبائر (172).

ولقد كان للفكر القاعدي والجهادي جملة أقوال هي عين أقوال الخوارج قديماً، فالمطلع على كتاب ملة إبراهيم للمقدسي، (173) وغيره يرى كيف اعتمد هؤلاء في عنفهم وعدوانهم وتكفيرهم للمجتمع المسلم على قاعدة الولاء والبراء. وامتداد الفكر الخارجي إلى الإباضية أحد فرق الخوارج وغيرها كالجهادية والداعشية وبعض المنتسبين إلى السلفية - وإن أنكرت ذلك - كان دافعا لبحث مسألة الولاء والبراء عند الإباضية والسلفية بشكل موسع باعتبارها أمودجا حيا لبعض الممارسات الخارجية القديمة.

### ثانياً: الولاء والبراء عند الإباضية:

(169) انظر: طبقات الحنابلة، أبو الحسين بن أبي يعلى، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة بيروت، ج 1 ص 35.

(170) انظر: الإرهاب .. التشخيص والحلول، الشيخ ابن بيه، مكتبة العبيكان الطبعة الأولى 2007م، ص 137.

(171) طبقات الحنابلة، أبو الحسين بن أبي يعلى، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة بيروت، ج 1 ص 35.

(172) انظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ص 137 وما بعدها، المحقق: نعيم زرزور، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2005م، والفرق بين الفرق، البغدادي، دار الأفاق الجديدة، بيروت الطبعة الثانية، 1977م، ص 55 وما بعدها، والتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، للملطي، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ص 47 وما بعدها.

(173) انظر: كتاب ملة إبراهيم ودعوة الأنبياء والمرسلين وأساليب الطغاة في تمييزها وصرف الدعاة عنها، أبو عاصم محمد المقدسي، منبر التوحيد والجهاد. ص 5 وما بعدها.

يرى الإباضية أن الموالاتة والبراءة على الجملة يدخل ضمناً فيما أجمع عليه المسلمون على اختلاف مذاهبهم من الحب في الله للمتقين الأبرار، والبراءة والكره والبغض لأعداء الله من العصاة والكافرين والمنافقين هكذا على وجه العموم، لكن الإباضية توسعوا في تطبيق هذه المبادئ أكثر من غيرهم حيث إنهم يقسمون الولاية والبراءة إلى قسمين أساسيين هما:

- ولاية الجملة وبراءة الجملة
- الولاية والبراءة الشخصيتان.

والإباضية يعتبرون الولاية والبراءة الشخصيتين من أهم قضايا العقيدة في الفكر الإسلامي لأنها تفرق بين معاملة المؤمنين المتزيمين بدينهم وبين العصاة والكفار والمنافقين، وهذا ما تفرّد به الإباضية، وشاركهم بعض المنتسبين إلى السلفية اليوم.

يقول عدون جهلان: (ولعل الولاية والبراءة من الأصول التي درسها الإباضية بعمق وانفردت عما سواها من الفرق بالقول بولاية الشخص وبراءة الشخص بحكم الظاهر ولذلك نجد دراسات مستفيضة لفقهاء الإباضية وعلمائها حول هذه المسألة، ففصلوا القول في شروط الولاية والبراءة ووجوبها وبينوا بشكل دقيق الجهات التي تتم بها كل من الولاية والبراءة الشخصية كما حددوا بدقة من تجب فيه الولاية والبراءة سواء في الجملة أو في الشخص، وتجدر الإشارة إلى أن اهتمام الإباضية بهذا الجانب لم ينحصر في نطاق الاجتهاد الفقهي والنظر العقلي فحسب وإنما تعداه إلى الميدان العملي والتطبيق الفعلي فنجسدت هذه الآراء والأحكام في واقع الحياة اليومية داخل المجتمعات الإباضية)(174).

#### ثالثاً: رأي المعتزلة في الولاء والبراء:

يرى المعتزلة أن الولاء والبراء أصل عظيم من أصول الإيمان، وبنوا عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو الأصل الخامس من أصول الاعتزال.

يقول الزمخشري في قوله تعالى: "لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ"(175).

نبهوا أن يوالوا الكافرين لقرباه بينهم أو صداقة قبل الإسلام أو غير ذلك من الأسباب التي يتصادق بها ويتعاشرون، وقد كرر ذلك في القرآن. (وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ)(176)، (لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ)(177)، (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ)(178) ... الآية.

والحبة في الله والبغض في الله باب عظيم وأصل من أصول الإيمان من دُونِ الْمُؤْمِنِينَ يعني أن لكم في موالاتة المؤمنين مندوحة عن موالاتة الكافرين فلا تؤثرهم عليهم، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ ومن يوالى الكفرة فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية، يعني أنه منسلخ من ولاية الله رأساً، وهذا أمر معقول فإن موالاتة الولي وموالاتة عدوه متنافيان، قال:

تَوَدُّ عَدُوِّي ثُمَّ تَزْعُمُ أَنِّي ... صَدِيقُكَ لَيْسَ التَّوَلُّكَ عَنْكَ بِعَارِزٍ(179).

(174) الفكر السياسي عند الإباضية، عدون جهلان، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص 58.

(175) سورة آل عمران آية رقم (28).

(176) سورة المائدة آية رقم (51).

(177) سورة المائدة آية رقم (51).

(178) سورة المجادلة آية رقم (22).

(179) الكشف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج 1، ص 380.

ورأي المعتزلة في الولاء والبراء مبني على مفهوم الإيمان عندهم حيث إنه عقد وقول وعمل ولكم لا يكفرون مرتكب الكبيرة في الدنيا، وإن حكموا بخلوده في النار. وكان استخدامهم للولاء أمراً سياسياً ومحاولةً لتطبيق منهجهم على المجتمع وفرضه من خلال الأحكام كما حدث في قضية القول بخلق القرآن.

#### رابعاً: رأي السلفية المعاصرة:

يرى أنصار المدرسة السلفية على اختلاف طوائفها أن الولاء والبراء أصل من أصول العقيدة التي يكفر من خالفها، وإن اختلفوا بعد ذلك في بعض الصور هل تستوجب الكفر أو التبذيع والتفسيق؟

يقول محمد بن عبد الوهاب (180): "أصل دين الإسلام وقاعدته: أمران:

الأول: الأمر بعبادة الله وحده لا شريك له، والتحريض على ذلك، والموالاتة فيه، وتكفير من تركه.

الثاني: الإنذار عن الشرك في عبادة الله، والتغليظ في ذلك، والمعاداة فيه، وتكفير من فعله"

ويعتبرون أن الولاء والبراء شرط في الإيمان: كما قال تعالى [تَرَى كَثِيراً مِّنْهُمْ يَقُولُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيْسَ مَا قَدَّمْتُ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ] وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ مَا اخْتَدَوْهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيراً مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ [181].

قال ابن تيمية: " فدل ذلك على: أن الإيمان المذكور ينفي اتخاذهم أولياء ويضاده، لا يجتمع الإيمان واتخاذهم أولياء في القلب" (182).

ويرون أن هذه الآية ليست في أهل الكتاب فقط كما يزيله بعض الناس، بل شاملة لجميع أهل الكفر الأصليين كاليهود والنصارى، أو المنتسبين للإسلام ممن يعبدون الطواغيت ويدعون الأولياء ويذبحون للقبور ويسألون أهلها المدد، ومع ذلك يواليهم كثير من الناس وينصرونهم ربما على أهل التوحيد ويدافعون عنهم (183) [كَقَارَكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُولَئِكَ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ] (184)

كما يرون أن الولاء والبراء أوثق عرى الإيمان: كما قال النبي ﷺ "ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَبْغِيَ الْكُفْرَ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْدَفَ فِي النَّارِ" (185).

يقول الفوزان: "يجب على كل مسلم يدين بهذه العقيدة أن يوالى أهلها ويعدى أعداءها فيحب أهل التوحيد والإخلاص ويواليهم، ويغض أهل الإشراك ويعاديهم، وذلك من ملة إبراهيم والذين معه، الذين أمرونا بالافتداء بهم؛

(180) الدرر السنية الدرر السنية في الكتب النجدية، علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة: السادسة، 1417هـ/1996م، ج 2، ص 22.

(181) سورة المائدة: 80، 81

(182) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م ج 7 ص 17.

(183) مختصر حقيقة الولاء والبراء، بين تحريف الغالين وتأويل الجاهلين، عصام عبد الله السناني، قدم له الشيخ فوزان الفوزان، 1425هـ، ص 11.

(184) سورة القمر: 43.

(185) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان، حديث رقم 16



حيث يقول سبحانه وتعالى: "قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَخَدَّهَ" (186).

وهو من دين محمد عليه الصلاة والسلام. قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (187).

ويترتب على ذلك: أن الإنسان إذا أظهر للمشركين الموافقة على دينهم: خوفاً منهم، ومدارة لهم ومداهنة؛ لدفع شرهم. فإنه كافر مثلهم... وإذا كان في دار منعة، واستدعى بهم، ودخل في طاعتهم وأظهر الموافقة على دينهم الباطل، وأعانهم عليه بالنصرة والمال، ووالاهم وقطع الموالاة بينه وبين المسلمين، وصار من جنود الشرك والقباب وأهلها، بعدما كان من جنود الإخلاص والتوحيد وأهله. فإن هذا لا يشك مسلم أنه كافر، من أشد الناس عداوة لله ورسوله ﷺ. ولا يستثنى من ذلك إلا المكره (188).

وهكذا كان الخط الواضح بين أحكام الشريعة التي هي فروع لا تخرج عن الحلال والحرام ونقلها إلى أحكام العقيدة التي تدور بين الكفر والإيمان مدخلا لتكفير سواد المسلمين ودافعا للعنف والقتل باسم الدين كما وقع من الجهاديين والقاعدة وآخر إفرازاتهم داعش.

#### خامساً: موقف الشيعة من الولاية والبراء

الإمامة عند الشيعة من أركان الإسلام، ويعود الولاية والبراء عندهم إلى معتقد الإمامة، فهم يوالون كل من قال بحق الأئمة في الخلافة، وتبرأ من أي بكر وسائر الأئمة، ويتبرأون ممن عاداهم وخالفهم. فالولاية والبراء عند الشيعة كما عند غيرهم من الفرق المخالفة لأهل السنة ولاء مذهبي مقيد بالأفكار والعقائد التي يؤمنون بها.

يقول المجلسي: «ومن ضروريات دين الإمامية البراءة من أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية...» (189).

ويرون أن معرفة الله الواجبة على كل مكلف معناها: تصديق الله عز وجل وتصديق رسوله وموالاة علي، والائتمام به وبأئمة الهدى من بعده، والبراءة إلى الله عز وجل من عدوهم (190).

ومن تبرأ منهم ومات في ليلته دخل الجنة: روى الكليني بسنده عن أحدهما (191)، قال: «من قال: اللهم إني أشهدك وأشهد ملائكتك المقربين، وحمة عرشك المصطفين أنك أنت الله لا إله إلا أنت الرحمن الرحيم، وأن محمداً عبدك ورسولك، وأن فلاناً إمامي وولي وأباه رسول الله ﷺ وعلي والحسن والحسين وفلاناً وفلاناً حتى ينتهي إليه أوليائي، على ذلك أحياء، وعليه أموت، وعليه أبعث يوم القيامة، وأبرأ من فلان وفلان وفلان. فإن مات من ليلته دخل الجنة» (192).

قال يوسف البحراني: «وليت شعري أي فرق بين من كفر بالله سبحانه ورسوله، وبين من كفر بالأئمة عليهم

(186) سورة الممتحنة: 4.

(187) سورة المائدة: 51.

(188) الدلائل في حكم موالاة أهل الإشراف، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، تقديم: الوليد بن عبد الرحمن الغريان، مكتبة دار الهداية، الرياض ص 11.

(189) العقائد، محمد باقر المجلسي، ت: حسين دركاهي، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، 1420 هـ، ص 17.

(190) الكافي الكليني، ت: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، ص 84.

(191) أي: جعفر الصادق أو أباه الباقر.

(192) الكافي، ج 2 ص 389.

السلام مع ثبوت كون الإمامة من أصول الدين» (193). وقال المجلسي: «اعلم أن إطلاق لفظ الشرك والكفر على من لم يعتقد بإمامة أمير المؤمنين والأئمة من ولده عليهم السلام، وفصل عليهم غيرهم؛ يدل على أنهم كفار مخلدون في النار» (194). ومجمل القول عندهم: أنه إذا كانت الإمامة أساس المذهب وركن الدين فإن حجب الزاوية وعماد هذا الركن إنما هو الولاء للأئمة والبراء ممن خالفهم واغتصب حقهم كما يزعمون ولا يكون الفرد شيعيًا إلا بذلك.

**سادسًا: رأي الحداثة في الولاء والبراء:**

لم تكن الحداثة لتضيف جديدًا إلى الولاء والبراء لولا أنها أرادت أن يكون هناك ولاء فقط دون أن يستلزم ذلك براء، وهذا ما ظنوا أنه حل لمعضلة التكفير الذي وقع بسبب الولاء والبراء، فأبنا أحدهم يؤلف كتابًا بعنوان نعم للولاء... لا للبراء، (195) ويضيف آخر بأن الولاء الذي أتى به الإسلام لا يتصادم مع باقي الولاءات ولا يلغي أحدها الآخر، وللفرد الحق في أن يأخذ بأي ولاء شاء، وقد يكون الولاء القبلي مثلًا أقوى وأفضل من الولاء للدين، فيقول: «إن الرسائل السبائية وختامها الإسلام جاءت لتضيف ولاءً جديدًا يتجاوز الولاء الأسري والعشائري والقبلي. وقلنا إن هذه الولاءات المتعددة في صورها لا تتصادم ولا يلغي أحدها الآخر. لابل إنما نجد الولاء العقائدي ينبع أحيانًا من الولاء الأسري والعشائري، مثال ذلك إيمان حمزة بن عبد المطلب عم النبي ﷺ الذي جاء نتيجة لولاء أسري صرف نلمحه في خبره مع أبي جهم، ونجد أن الولاء الأخلاقي، كالصدق والوفاء والكرم والإيثار وغيرها من مكارم الأخلاق قد يقوى ليطغى على الولاء العقائدي مثال ذلك خبر عبد الله بن أريقط مع النبي ﷺ وصاحبه أبي بكر يوم الهجرة، وخبر الحاطب بن أبي بلتعة مع الرسول ومع قومه في فتح مكة» (196).

ثم يرتبون على ذلك جملة أحكام:

أولها: أن هذه الولاءات على تعددها اختيارية تقبل الجمع بعضها مع بعض، لا إكراه فيها ولا قهر، وتختلف أولوياتها من إنسان إلى آخر.

ثانيها: أن النبي الكريم عشيرته الصغرى بنو عبد المطلب، وعشيرته الكبرى بنو هاشم، وقبيلته قريش، وقومه العرب، وشعبه هم أهل المدينة المنورة من مؤمنين ويهود عندما هاجر إليها وأسس دولته، وأمثه هم كل من آمن بنبوته وصلى برسالته.

ثالثها: أن قوله تعالى {وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} (197)، نزل في مكة إيداناً ببدء منطقي للدعوة التي ستوسع فيما بعد لتشمل القوم، ثم تنسج مرة أخرى لتشمل الإنسان حيثما كان بِقَصِّ النظر عن لونه وعرقه ولسانه وموقعه الجغرافي والاجتماعي، مصداقاً لقوله تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ} (198). وهذه الآية تبين الولاء الجديد الذي قلنا إنه تجاوز كل الولاءات السابقة دون أن يتضارب معها.

(193) الحداثق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف البحراني، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت ج 18، ص 153.

(194) بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، دار إحياء الكتب الإسلامية، بيروت، ج 23، ص 390.

(195) نعم للولاء لا للبراء، جمال البناء، من نشر المؤلف 2007م.

(196) تجفيف منابع الإلهاب، محمد شحرور، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، الطبعة الأولى 2008م، ص 202.

(197) سورة الشعراء 214.

(198) سورة الأنبياء 107.

رابعها: أن الولاء بكل أشكاله، ولاء العشيرة وولاء القبيلة وولاء الأمة بهذا الترتيب، كان من أبرز مميزات المجتمعات العربية منذ أن وجدت في بواديها وحواضرها.

وهذا الكلام يراد به ألا تكون هناك مناصرة للمسلمين وولاء لهم يجب أن يقدم على باقي الولاءات. بل إن هؤلاء يريدون أن يصلوا إلى أن الانسان لا يؤخذ إذا قدم أو إلى غير المسلم على دينه لأنه أمر اختياري، وهذا أمر مخالف لما استقر عليه الإجماع من حيث إن الولاء في الدين لا يكون إلا للمسلمين؛ فكون إنسان يخالف ذلك ويقدم ولاء العشيرة أو القوم على دينه يعتبر نقضا للإيمان الذي دخل به.

والولاء عندهم "علاقة إنسانية اجتماعية، تبدأ عند الفرد فكراً نظرياً حين يقرر أن يتخذ لنفسه ولياً متبوعاً يقلده في كل مايفعل، ويأتم به في كل ما يعمل، وهذا معنى قوله تعالى: {وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُؤَلِّيُهَا فَاسْتَثِقُوا الْخَيْرَاتِ} (199)، ثم تصبح سلوكاً عملياً يجسد ذلك الفكر النظري، فإن أصبح الولي المتبع واحداً عند جماعة من الناس توحدت عندهم الوجهة" (200).

ومن خلال ما سبق من أقوال للفرقي نرى أن الولاء نقل من كونه ولاء مطلقاً للإسلام إلى ولاء مقيد بفرقة معينة أو حزب معين كما طبقه الخوارج والإباضية والشيعة والسلفية المعاصرة. ولا شك أن ذلك مغاير للولاء الذي أراده الله من المسلمين مغايرة بينة .

وغاب عن هؤلاء جميعاً أن الولاء والبراء يدخل في نطاق الأمور الاجتماعية التي تنتج عن الأصول العقدية، فإقامة رابط ديني بين جماعة واحدة من جنسيات مختلفة يوجد بينهم مجتمع قائم على الولاء من أفراد له والبراء من خالفه، وإذا قام أحد أفرادها بما يخل بواجبات المجتمع يكون قد فقد رافداً من روافد بناء المجتمع الذي أقيم على أصول عقدية، ولكنه لا يخرج عن الأصل العقدي إلا إذا أقر بذلك.

وما سبق من آراء تأخذنا إلى بيان علاقة الولاء والبراء بالإيمان مع مناقشة بعض الأدلة التي تجسك بها المخالفون في عدّ الولاء والبراء من أصول العقائد.

### المبحث الثالث

#### علاقة الولاء والبراء بالإيمان

يعتبر كثير ممن يعدون الولاء والبراء معتقداً أنه ليس أمراً تكليفيّاً منفصلاً عن الأمر بأصل الإيمان؛ لأن الأمر بالدخول في الإسلام يقتضي حدوث معتقد الولاء والبراء في قلب المسلم وقت دخوله فيه. (201) وهذا موطن اتفاق بينهم وبين أهل السنة الأشاعرة، بيد أنهم اختلفوا في عده معتقداً وأصلاً بينما اعتبره الأشاعرة فرعاً من فروع العقيدة وثمرة من ثمار الإيمان.

وإذا كان الولاء والبراء لا ينفصل عن أصل الإيمان فلا يمكن عده معتقداً؛ لأنه أثر وثمره من ثمار الإيمان، لأن مذهب أهل السنة في العقائد أنهم لا يعتبرون شيئاً من أصول العقيدة إلا إذا كان أمراً ورد به النص القاطع المستقل، ولا يستند أو لا يتبع أمراً آخر، فقد ورد مثلاً الأمر بوجوب الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، فعدها العلماء من أصول العقيدة، أما الولاء والبراء فهو أمر لا يعدو أن يكون رابطة قلبية تنجّت عن الإيمان بدين واحد أوجد التلاحم والترابط بين أفراد المجتمع الجديد. وهذه سنة كونية قبل أن تكون تشريعية؛ لطبيعة التدافع المجتمعي

(199) سورة البقرة 148.

(200) تجفيف منابع الإرهاب، ص 233

(201) يراجع: الولاء والبراء بين الغلو والجفاء، الشريف حاتم عوني، من نشر المؤلف، الطبعة الرابعة، ص37.

الذي من شأنه الإبقاء على البذل والعطاء تعميراً للأرض وقيامًا بالمهمة التي وجد الإنسان من أجلها. إذ لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض.

يقول ابن عطية في قوله - تعالى :- (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) (202) أي: لا يوجد من يؤمن بالله والبعث يواد من حاد الله من حيث هو محاد؛ لأنه حينئذ يود المحادة، وذلك يوجب ألا يكون مؤمناً" (203).

### أولاً: معنى الإيمان عند أهل السنة والجماعة:

بناء على ما سبق فسر الإيمان المهود شرعاً عند جمهور الأشاعرة والماتريدية بأنه التصديق، (204)، أي: تصديق النبي فيما علم بحجبه به من الدين بالضرورة، ومعنى التصديق القبول والإذعان لما جاء به ﷺ. وقد ذهب بعض أهل السنة إلى أن الإيمان عقد وقول وعمل، كأهل الحديث وبعض المنتسبين إلى السلفية اليوم. وإطلاق القول في كون الإيمان قول وعمل دون نظر وجمع بين النصوص الواردة في هذه المسألة إهدار لبعض النصوص وإعمال لبعضها الآخر.

على أن بعض العلماء وفق بين الرأيين بحمل حديث جبريل وما في معناه على أن الإيمان هو الاعتقاد، وأن الإسلام هو القول والعمل، وحملوا حديث الإيمان بضع وسبعون شعبة، وما في معناه على أن الإيمان يشمل الاعتقاد من حيث إنه هو حقيقة الإيمان، ويشمل الأقوال والأعمال من حيث إنها ثمرة الإيمان.

فمن قال من السلف: الإيمان قول وعمل، فهو صحيح بالنظر إلى درجات الإيمان من أدناها إلى أعلاها، فكلما قوي الإيمان وارتقى مثقال ذرة عن الدرجة الدنيا، فهذا من الكلم الطيب والعمل الصالح، وبهذا يكون الإيمان شاملاً للقول والعمل.

ومن قال الإيمان هو: التصديق صحيح بالنظر إلى الدرجة الدنيا من درجات الإيمان التي هي إذعان النفس وخضوعها، وهذا هو الجزء الذي ينقل المرء من دائرة الكفر إلى دائرة الإيمان، وما زاد فإمنا ينقله بين درجات الإيمان والتي تكون بالعمل. (205)

ونص على ذلك سلطان العلماء العز بن عبد السلام، ثم بين أن أغلب استعماله في التصديق، وهو المتبادر إلى الأفهام عند الإطلاق. (206) وخالف في هذا المعنى طوائف من الناس.

### ثانياً: علاقة الإيمان بالعمل:

ذهب أهل السنة إلى أن العمل شرط كمال في الإيمان، لدلالة النصوص الواردة على ذلك، كقوله - تعالى :- " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ " (207)، وقوله - تعالى :- " يَا أَيُّهَا

(202) سورة المجادلة آية 22.

(203) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ، ص 1837

(204) يراجع : (المواقف ج3 ص526) وما بعدها، و(الفرق بين الفرق ص 351) و(الاعتقاد إلى سبيل الهداية والرشاد علي مذهب السلف وأصحاب الحديث) أحمد بن الحسين البيهقي(ج1 ص174) وما بعدها، و(الفرق بين الفرق ج1 ص343) وما بعدها، التفسير الكبير للرازي.(ج2 ص22) وما بعدها.

(205) ينظر: المنهاج في شعب الإيمان، الحلبي، تحقيق: حلمي محمد فودة، دار الفكر، الطبعة الأولى 1979م، ج 1، ص 18 - 19 وعقائد الأشاعرة في حوار هادئ مع شبهات المناوئين، صلاح الإدليبي، بدون تاريخ طبع، ص 241 وما بعدها

(206) يراجع: معنى الإيمان والإسلام أو الفرق بين الإيمان والإسلام، العز بن عبد السلام، تحقيق: إياد خالد الطباع، طبع دار الفكر المعاصر بيروت، ص 10.

(207) سورة الحج (77).

الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُونَ قَوْمٍ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ " (208). ولعطف العمل على الإيمان في غير موضع، وورود آيات تدل على أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان.

فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال، ومن تركه فهو مؤمن، لكنه فوت على نفسه الكمال إذا لم يكن مع ذلك استحلال أو عناد للشارع أو شك في مشروعيته، وإلا فهو كافر فيما عُلِمَ من الدين بالضرورة. (209). قال العز بن عبد السلام: "العمل بمقتضى الإيمان من فوائده وثمراته وفروعه ومسبباته، ألا ترى أن العرب يتجاوزون بإطلاق اسم المثر على ثمرته، كقوله تعالى: "فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ.." (210).

- وذهبت المعتزلة إلى أن العمل ركن من الإيمان؛ لأنهم يقولون: إن الإيمان عمل ونطق واعتقاد، فمن ترك العمل فليس بمؤمن؛ لقد جزء من الإيمان وهو العمل، ولا كافر؛ لوجود التصديق، فهو عندهم في منزلة بين المنزلتين، أي بين الإيمان والكفر، ويُخَلَّد في النار، ويُعَذَّب بأقل من عذاب الكافر (211).

- والخوارج يرون كما يرى المعتزلة أن الإيمان مكوّن من الأجزاء الثلاثة: التصديق، والإقرار والعمل، ولكنهم يجعلونها في مرتبة واحدة، فمن ترك العمل حكموا عليه بالكفر والخلود في النار.

### ثالثاً: تأصيل المسألة:

إذا كان معتقد الولاء والبراء ثمرة من ثمار الإيمان، فإنه لا يمكن عده معتقداً مستقلاً يدخل في باب العقائد، لذا فإن هناك فرق بين المعتقد الذي هو أمر تصديقي قلبي وبين ما ينتج عنه من أعمال أو ما يستلزمه من تصرفات وأحكام، لذا لم نجد من أهل السنة الأشاعرة من ذكر هذا الباب في جملة العقائد التي يجب على الإنسان أن يعتقد، بل لم نجد أحداً ممن يزعم هؤلاء الانتماء إليهم من أهل السلف عد ذلك من قبيل الأمور الاعتقادية حتى جعلوه هم أصل الأصول كما حكى غير واحد منهم (212).

بيد أن كثيراً ممن عدوا الولاء والبراء معتقداً مستقلاً ينطلقون في ذلك من خلال بعض آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة التي وردت في سياق العموم وينبغي تقييدها بمحركات القرآن القطعية التي وردت في نفس الباب، ولكنهم أعرضوا عن المحركات والقطعيات وتناولوا ما سواها أو خصصوا الحكم وأطلقوا المقيد وقيدوا المطلق بغياً من عند أنفسهم.

القاعدة الحاكمة في هذه المسألة قوله تعالى (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ...) والآيات الأخرى التي وردت في سياق الولاء والبراء فإنها ترد كلها إلى هذه القاعدة وتحمل على معاني لا ينخرم معها المعنى العام.

كما أن من القواعد المقررة في علم الأصول أن أمحات الفضائل مما لا يدخلها النسخ أبداً. ما اعتمدنا عليه في بيان القاعدة الحاكمة لورود ما يدل على معاملة غير المسلمين بالبرز وهذا ما أكدّه الواقع وجرى عليه عمل الرسول والصحابة من بعده.

(208) سورة الحجرات (11).

(209) انظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2004م، ص 55

(210) معنى الإيمان والإسلام، العز بن عبد السلام، ص 9

(211) ينظر: شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار ص 800

(212) ينظر: الولاء والبراء للفرزاني ص 1، المنة شرح اعتقاد أهل السنة، ياسربرهامي ص 161، الولاء والبراء، محمد سعيد الفحطاني، دار طيبة، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ص 47

والكلام هنا لا يعني أنه ليست هناك ولاية ومناصرة بين المسلمين وإنما مقصوده أنه لا يعتبر معتقداً مستقلاً يكفر من خالفه.

#### رابعاً: عرض لبعض أدلة المتشددين في عد الولاء عقيدة مستقلة:

سوف أعرض للأدلة التي استند إليها هؤلاء في ذلك، مناقشاً دلائلهم فيها.

الدليل الأول:

استدل المثبتون للولاء بقول الله سبحانه: [إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ زَاكِيُونَ] (213).

يقولون: إن هذه النصوص وغيرها: قد ربت المسلمين على معرفة كيد أهل الكتاب للإسلام والمسلمين، فقطعت ما في نفوس بعض المسلمين من ود وولاء لهؤلاء الأعداء، من أجل أن يكون الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين فقط (214).

ومثله قول الله سبحانه: [وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ] (215).

أقول: هذه الآيات وما في معناها تدل على أن الولاء والبراء جاء مرتبطاً بالإيمان كأمر كثيرة أيضاً جاءت مرتبطة به كالأخوة بين المؤمنين وأكرام الجار وغير ذلك، فهذه إن دلت فإنما تدل على قوة العقيدة في نفس صاحبها وتمكينا من قلبه، فهي كالأثار والثار التي تنتج عن الإيمان، وإلا لصح لنا أن كل أمر من الفضائل والمعاملات ارتبط بالإيمان أن نجعله عقيدة فنقول عقيدة الأخوة وعقيدة أكرام الجار وعقيدة بر الوالدين، ولعل هذا ما وقع فيه كثير من يعدون الولاء والبراء من قبيل الاعتقادات.

الدليل الثاني:

يرون أنه كما ورد الأمر بموالاة المؤمنين ورد النهي عن موالاة غيرهم في كثير من الآيات:

منها ما يتعلق بالولاء لأهل الكتاب كقوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ] (216).

ولقد بين ابن عباس المراد بهذه الآية فيما نقله الرازي عنه حيث قال: "وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ" قال ابن عباس يريد كأنه مثلهم وهذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب محاربة المخالف في الدين" (217).

ومثله قوله تعالى "لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُخَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ" (218)

أقول: بين الطاهر ابن عاشور المعنى بقوله "والمعنى: مباعدين المؤمنين أي في الولاية، وهو تقييد للنهي بحسب الظاهر، فيكون المنهي عنه اتخاذ الكافرين أولياء دون المؤمنين، أي ولاية المؤمن الكفار التي تنافي ولايته المؤمنين، وذلك عندما يكون في تولي الكافرين إضرار بالمؤمنين، وأصل القيود أن تكون للاحتراز" (219).

(213) سورة المائدة: 55.

(214) الولاء والبراء، القحطاني، ص 179

(215) سورة المائدة: 56.

(216) سورة المائدة: 51.

(217) مفاتيح الغيب ج 12 ص 15

(218) سورة آل عمران آية رقم 28.

(219) التحرير والتنوير، ج 3 ص 71

يلاحظ على ما ذكر من أدلة : أن الكلام الوارد في الولاء والبراء منصب على الدين كله ، فلا يجوز أن نطبق أحكامه بين المسلمين وبعضهم البعض ، إلا بمعنى ما ينتقص من الإيمان لا بمعنى ما يخرج من الإيمان ؛ لذا فإجماع العلماء في الموالاة والبراءة إنما هو في الدين ولا شك أن الذي تنبأ منه إنما كان لنقضه العهد الذي دخل به في الدين ، لا لأنه لم يكن موالياً للمسلمين ، قال ابن عطية " .. لا يوجد من يؤمن بالله والبعث يواد مَنْ حادَّ الله من حيث هو محاد ؛ لأنه حينئذ يواد المحادة ، وذلك يوجب أن لا يكون مؤمناً " (220).

قال ابن الصنعاني: الموالاة المحرمة بالإجماع هي أن تحب الكافر لكفره والعاصي لمعصيته ، لا لسبب آخر: من جلب نفع أو دفع ضرر أو خصلة خير فيه. (221).

### الدليل الثالث:

وكما حملوا آيات القرآن على غير معناها كذلك حملوا بعض أحاديث النبي الكريم وانتزعوها من سياقها:

1- منها ما رواه ابن إسحاق عن عروة بن الزبير وغيره أن حاطب بن أبي بلتعنة كتب كتاباً إلى قريش وبعثه مع امرأة يخبرهم فيه أن النبي ﷺ سيسير إليهم وذلك لفتح مكة ، فلما علم النبي ﷺ بذلك دعا حاطباً فقال : يا حاطب ما حملك على هذا ؟ فقال : يا رسول الله أما والله إني للمؤمن بالله ورسوله ، ما غرت ولا بدلت ، ولكن كنت امرأاً ليس لي في القوم من أصل ولا عشيرة ، وكان لي بين أظهرهم ولد وأهل ، فصانعتهم عليهم ، فقال عمر بن الخطاب : يا رسول الله ، دعني فلاضرب عنقه فإن الرجل قد نافق ، فقال رسول الله ﷺ : وما يدريك يا عمر لعل الله قد اطلع على أصحاب بدر يوم بدر فقال : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم فأنزله تعالى في حاطب: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ] (222) (223)، فيرون أن هذه الآيات تدل على أن التجسس من صور الموالاة التي يكفر فاعلمها كما يرى بعض المتشددين.

وهذه القصة بين فيها أئمة أهل السنة القول الفصل فقد سئل الإمام الشافعي (224): "أرأيت المسلم يكتب إلى المشركين من أهل الحرب بأن المسلمين يريدون غزوهم أو بالعورة من عوراتهم ، هل يحل ذلك دمه ؟ ويكون في ذلك دلالة على ممالأة المشركين ؟ قال الشافعي رحمه الله تعالى: لا يحل دم من ثبتت له حرمة الإسلام ، إلا أن يقتل أو يزي بعد إحسان ، أو يكفر كفراً بيناً بعد إيمان ، ثم يثبت على الكفر. وليس الدلالة على عورة مسلم ، ولا تأييد كافر بأن يُحْتَر أن المسلمين يريدون منه غرةً ليحذرهما ، أو يتقدم في نكاية المسلمين بكفرٍ يَتَن ... قلته بما لا يسع مسلماً علمه عندي أن يخالفه بالسنة المنصوصة بعد الاستدلال بالكتاب " أ.هـ. ثم ذكر حديث حاطب رضي الله عنه.

وبين ذلك ابن العربي (225) وأكد النووي في شرحه لصحيح مسلم بقوله (226): "فيه أن الجاسوس وغيره من أصحاب الذنوب الكبائر لا يكفرون بذلك ، وهذا الجنس كبيرة قطعاً لأنه يتضمن إيذاء النبي ﷺ ، وهو كبيرة بلا شك لقوله تعالى [إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ] (227) "أ.هـ.

(220) المحرر الوجيز ، ج 5 ص 282

(221) إيثار الحق على الخلق ، ص 400

(222) سورة الممتحنة: 1.

(223) السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1411، ج4، ص1239 ، 1240 .

(224) الأم: 4/249.

(225) أحكام القرآن ، ابن العربي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الأولى

وأما قول النبي ﷺ : (أوثق عرى الإيمان الموالاتة في الله ، والمعاداة في الله ، والحب في الله ، والبغض في الله) (228) .

أقول: هذا الحديث لم يصح من طريق مرفوع إلى النبي ﷺ ، وغالب الأمر أنه من قول مجاهد بن جبر ، ولعل يؤيد ذلك حديث أبي أمامة الباهلي " من أحب الله وأبغض الله وأعطى الله ومنع الله فقد استكمل الإيمان" (229) فدل على أن المراد به العمل لا جوهر الإيمان ، فمن لم يفعل فهو مؤمن ولكن إيمانه مشوب بالنقص . وعلى فرض صحة الحديث فيحمل على بيان الارتباط الوثيق بين الإيمان والموالاتة وأنه أحد أعظم شعب الإيمان ، لا أنه قسيم للإيمان ، إذ من شعب الإيمان أيضا إماطة الأذى عن الطريق ، ولم يعدها أحد من أصول العقائد!!

2- ومنها أن النبي ﷺ نهانا عن مجرد مجاورة الكفار الأعداء غير الذميين فضلاً عن موالاتهم لقوله ﷺ : (أنا برئ من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين) قالوا : يا رسول الله ، لم ؟ قال : (لا تراءى ناراهما) (230) ، أي : نار المسلم ونار الكافر .

فالحديث كما حكى العلماء محمول على حال الحرب ، أي لا تراءى نار المؤمن والكافر ، لوجود الضرر الذي قد يؤدي إلى قتل المسلم ، لذا فالأولى ألا يوجد في مثل هذه الأماكن في حال الحرب .  
وأما يستدل به من أحاديث من تشبه بقوم فهو منهم ومن سود مع قوم فهو معهم من أحب قوما فهو منهم قال الإمام الغزي وغيره رحمه الله موجهاً هذا الكلام : فهذا مشروط بأن يكون تسويده معهم باختياره لسوادهم ، ومحبتهم لهم ، وإثارة لطريقتهم كالصحابة رضي الله عنهم مع النبي ﷺ ، فأما لو كان تسويده معهم عجزاً وتقية أو توصلاً للدنيا وطلباً للغنائم ، أو تهكماً واستهزاء أو تجسسا عليهم وكشفاً لأحوالهم أو مكرهاً ، فهذا لا يكون منهم... وكذلك أيضاً تسويد المستضعفين من المسلمين مع الكفار لا يضرهم ، ولا يصيرهم منهم ، إلا إذا أمكنهم الهجرة عنهم..." (231)  
ومن هنا نعلم أن مجرد التسويد مع الأقوام لا يلحق بهم في كل ما هم فيه ، وأن العدة على محبة القلب وضكراهميته ، فإذا انضم إلى الكراهية النفرة عن التسويد معهم ، ومحبة الهجرة عنهم والمخالفة لهم في الأفعال والحوال كان ذلك أكد في عدم الإلحاق. (232)

### الدليل الرابع: دعوى الإجماع:

يرون أن الإجماع منقطع على ذلك ، بل هو من المعلوم من الدين بالضرورة.

ج3، ص 1783.  
(226) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الإمام النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ، ج 16 ص 273.  
(227) سورة الأحزاب: 57.  
(228) الجامع الصغير للسيوطي 69/1 ، والمعجم الكبير ، للطبراني 215/11 ، وشرح السنة ، للبغوي ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط 53/13  
(229) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند الكوفيين، حديث البراء بن عازب، رقم (18524)  
(230) سنن أبي داود ، ك (الجهاد) ، ب (النهي عن قتل ...) 45/3 ، ح (2645) ، وسنن الترمذي ، ك (السير) ، ب 42 (ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين) 133/4 ، ح (1604) ، وسنن النسائي ، ك (القسامة) ، ب (القول بغير حديدة) 36/8 .  
(231) ينظر: حسن التنبيه لما ورد في التشبيه، العلامة نجم الدين الغزي، دار النوادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011م، ج 1 ص 78 - 87 بتصرف.  
(232) حسن التنبيه لما ورد في التشبيه ج 1 ص 80 .



ولا أدري كيف ينعقد الإجماع على عقيدة لم نر لها أثراً في كتابات العلماء المتقدمين والمتأخرين، إن الإجماع في العقيدة لا ينعقد إلا على أصل من أصول الدين أو معلوم من الدين بالضرورة، أما الولاء فغاية الأمر أنه من الآثار المترتبة على الإيمان، ويدل عليه خبر "الإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل" (233)، وقد يكون العمل قلبياً كما في الولاء، أو ظاهرياً كما في الصلاة مثلاً.

وإجماع العلماء في قضية الموالاتة والبراءة إنما هو في الدين كما نقلنا قول الرازي وغيره سابقاً. ومجمل القول في المسألة: أن ما استدل به هؤلاء إنما هو في الولاء القائم بين المسلمين والبراءة من المشركين، لا بين المؤمنين بعضهم بعضاً كما تم تنزيل هذه الآيات، وقد وضع المفسرون هذه الدلالة بالقول بأن الولاء المقصود في هذه الآيات إنما هو الولاء في الدين والرضا بدين غير المسلمين، فنجد في قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ] (234) وقد بين الطبري ذلك (235). وابن عطية (236) والشوكاني (237)، ولكن العجب أن ترى كيف نقلوا هذه المعاني إلى صفوف المسلمين فيقول أحدهم: "تلك بعض النصوص والتي يدل كل واحد منها على ردة من يوالون الكفار والمشركين، فكيف إذا اجتمعت، وجمعت معها غيرها مما لم يذكر، وعرفت تناقض موالاتة الكفار مع الشهادتين" (238)

ويقول بعضهم: وهذا يتبين أن مناط التكفير في باب الولاء والبراء هو على عمل القلب لا على آثاره وثمراته، فإذا اجتمع حكم به، وإذا اختلفا فالحكم لعمل القلب دون عمل الجوارح؛ لأنه قد يظهر من المسلم نوع ولاء ظاهر للكافرين أو ترك ولاء ظاهر للمسلمين فيكون بذلك عاصياً لا كافراً إذا لم يكن فعله صادراً عن ولاء قلبي (239).

**تمة:** بعد هذه الإطلالة الموجزة يمكن القول: بما هو معلوم أن الأحكام الفقهية تجري بين الحل والحرم لا بين الكفر والإيمان، ولما كان الولاء والبراء داخلياً في أبواب الفقه علمنا أنه مندرج تحت الفروع لا الأصول. لذا نرى الخفية والشافعية والمالكية والحنابلة أيضاً يتحدثون عن الولاء والبراء وأحكامه من المخالطة وغيرها ويعبرون عنها تارة بالجواز أو الحرمة أو الكراهة، وأجمعوا على أن المنهي عنها إنما هي الموالاتة في الدين وهي غير داخلية فيما يتكلمون فيه. قال الدميري: "لا تجوز مودة الكافرين، للآية الكريمة، قاله الشيخان هنا وفقاً للبغوي، وقالوا في (باب الولية): تكروه مخالطتهم ومودتهم، ويمكن الفرق بين المخالطة والمودة: فالمخالطة ترجع إلى الظاهر، والمودة الميل القلبي، فذلك مكروه، وهذا حرام؛ لقصة حاطب بن أبي بلتعة، فأما المودة على الإحسان الديني فقط من غير ميل ولا موافقة على المعاصي .. فمكروه" (240)

(233) الحديث أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الإيمان والرؤيا، عن الحسن البصري حديث رقم (30988)

(234) سورة المائدة: 51.

(235) جامع البيان جامع البيان عن تأويل أي القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1422 هـ - 2001 م، ج 6، ص 279

(236) المحرر الوجيز، ج 2 ص 204.

(237) فتح القدير، الشوكاني، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - 1414 هـ، ج 2، ص 50.

(238) الإيمان أركانه، حقيقته، نواقضه، محمد نعيم ياسين، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية، ص 187.

(239) مختصر الولاء والبراء، السناني، ص 7

(240) النجم الوهاج في شرح المنهاج الدميري، ج 9، ص 425

إذا فالولاء والبراء إنما هو من قبيل الإضرار القلبي والمعني به أن تكون موالة المؤمن للمؤمنين وبراءته من معتقد غيرهم بقلبه دون أن يؤثر ذلك على التعامل بينهم بأصولها التي قررها الله في كتابه.

فلنا أن نقول: إن مذهب أهل السنة والجماعة في هذه القضية إعمال قول الله تعالى: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" (8) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" (241) هذا من حيث الأعمال.

وإعمال قوله سبحانه "لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (242) من حيث الإضرار القلبي.

لذا فلا نكفر أحداً من حيث كونه أخل بالولاء والبراء، وإنما يكون التكفير لكونه قام بفعل مخرج من الملة على سبيل التعيين، وهذا محور حديثنا في البحث القادم: الآثار المترتبة على اعتبار الولاء والبراء أصلاً من أصول العقيدة.

### المبحث الرابع

الآثار المترتبة على عدّ الولاء والبراء في جملة العقائد ومعتقد أهل السنة في بعض القضايا المتعلقة به

#### المطلب الأول

معتقد أهل السنة في بعض القضايا المتعلقة بالولاء والبراء.

قبل أن أبين الآثار التي تترتب على اعتقاد الولاء والبراء عقيدة مستقلة أشير إلى معتقد أهل السنة في بعض القضايا المتعلقة بالولاء والبراء:

#### أولاً: في التعامل مع المسلمين العاصين:

أوجب الله سبحانه وتعالى موالة المؤمنين بعضهم لبعض، وبين أن العلاقة بين المسلمين إنما هي علاقة مودة ومحبة ورحمة، وأنه لا يبتعد مسلم من أخيه المسلم مهما بدر منه لعموم الآيات الواردة في ذلك، قال تعالى "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ" (243) وهذا حكم عام لا تفرقة فيه بين مؤمن عاص وغيره، أما إن وقع مسلم في معصية أو بدعة فإن الواجب أن نبرأ من عمله ومعصيته وبدعته وليس من ذاته، ويدل على ذلك قوله تعالى "وَاحْفَظْ جَنَاتِكَ لِمَنِ أَتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ" (244) قال البيضاوي: "فإن عصوك ولم يتبعوك، فقل إني بريء مما تعملون : بما تعلمونه أو من أعمالكم" (245)

(241) سورة الممتحنة 9:8.

(242) سورة المجادلة الآية رقم 22.

(243) سورة التوبة الآية رقم 71.

(244) سورة الشعراء 215:216.

(245) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المعروف بتفسير البيضاوي، ناصر الدين البيضاوي، دار الفكر - بيروت،

وقد استفاضت كتب السنة بمثل ذلك فقد روى البخاري في صحيحه قصة سيدنا خالد بن الوليد في قتل الأسرى فقال النبي " اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد" (246)، أي: من عمله ولم يقل أبرأ إليك من خالد. والتعامل مع العصاة لا يكون بالهجر أو باللعن أو بالتعنيف ، بل ما ورد عن الرسول انه كان يعاملهم بالطف والمودة حتى يعودوا عن معصيتهم وما لعن أحداً منهم، ففي الحديث الذي كان يؤتى برجل يشرب الخمر قال النبي لأصحابه لا تلعنوه فوالله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله" (247).

أما التعامل مع المبتدعين فيكفينا ما ورد في تعامل النبي مع هذا الذي قال له في غزوة حنين: اعدل يا رسول الله، فقال: ويحك ومن يعدل إذا لم أعدل ، قال عمر بن الخطاب أئذن لي فأضرب عنقه قال: دعه فإن له أصحابا يحقر أحدهم صلواته مع صلواته وصيامه مع صيامه يبرقون من الدين كما يبرق السهم من الرمية ينظر في قذذه فلا يوجد فيه شيء ثم ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء ثم ينظر إلى رصافه فلا يوجد فيه شيء ثم ينظر في نضيه فلا يوجد فيه شيء قد سبق الفرث والدم، آتيتهم رجل إحدى يديه أو قال ثدييه مثل ثدي المرأة، أو قال مثل البضعة تدرر يخرجون على حين فرقة من الناس" (248)، قال ابن الوزير أن هذا الرجل: " تكلم بكلام من أقبح الكلام وظن ظنا من أسوأ الظنون ولم يحكم النبي ﷺ بكفره مع ذلك مع أنه لو كفر لوجب قتله بالردة إلا أن يتوب ولم تنقل له توبة بل جاء في الحديث ما معناه أنها تخرج من ضنضة الخوارج وإنما لم يكفر والله أعلم لأنه بقي على شهادة أن محمداً رسول الله ﷺ وآله" (249)

وقد يحتاج بعض الناس بوجوب هجر العاصي والمبتدع بقصة الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك، ولا دلالة لهم في ذلك إذ الأمر عند التحقيق خاص بهم، لأنهم تابوا توبة صادقة، وكان ينبغي أن تقبل منهم ولا يجهرن كما قبل النبي أعداء الآخرين، ولكن الهجر ظل قائماً فعلم انه أمر إلهي خاص بهم لتطهيرهم مما لحق بهم. ولقد أنصف الإمام الغزالي في مقولة له - نقلها عنه الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات - تلفت الأنظار إلى أن العنف لا يقود إلا إلى الجهل والهلاك حيث قال: أكثر الجهالة إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق، في معرض التحدي والإدلاء، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء؛ فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتعدت على العلماء المتطافين محوها مع ظهور فسادها" (250)

هذا مذهب أهل السنة في التعامل مع العاصين ، فلا يتبرأون منهم ولا يعادونهم ولا يهجرونهم ولا يكفرونهم بذنوب ما لم يستحلوه. وكتب أهل السنة الأشاعرة والماتريدية تفيض بذلك.  
**ثانياً: في التعامل مع أهل الكتاب:**

(246) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب بعث خالد بن الوليد إلى بني حذيفة، حديث رقم(4339)

(247) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر وأنه ليس بخارج عن الأمة، حديث رقم(6780)

(248) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب استنابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للثأف وأن لا ينفر الناس عنه ، حديث رقم(6933)

(249) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، ابن الوزير القاسمي، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الثانية 1987، ج 1 ص 400

(250) الموافقات الإمام الشاطبي، تحقيق أبو عبيدة مشهور حسن سليمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1997م، ج 5 ص 289.

والتعامل مع أهل الكتاب لا علاقة له بالولاء والبراء، إذ غاية البراء أننا نعتقد أن كل ما خالف دين الإسلام فهو باطل، ونبرأ إلى الله منه، أما كيفية التعامل مع غير المسلمين فهذه تخضع للسياسة الشرعية التي يراعى فيها مصالح المسلمين، والتي تختلف من زمان لآخر ومن مكان لا آخر، وقد قامت الآن ما يسمى بالمعاهدات الدولية التي تنظم العلاقة بين الشعوب وبعضها، فولي الأمر يقوم بهذه المهمة بما يحقق مصلحة الأمة وما يتوافق مع ضوابط الشريعة الإسلامية ومسارها العام المتمثل في قول الله تعالى لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" (251).

على أن القول بالبراء مما يعتقد غير المسلم ليس مسوغاً ولا مبرراً لانتقاص آدميتهم ولا إنسانيتهم، بل يبقى لهم حق الكرامة الذي أعطاه الله للإنسانية جمعاء فقال: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا" (252) وهذه كلها أمور مستفادة من السنة النبوية، فقد عقد النبي العهود وتعامل مع غير المسلمين، وقبل هداياهم، وبايعهم واقترض منهم وتعاون معهم فيما يحقق الخير وينشر السلام.

### ثالثاً: موقف أهل السنة من التكفير

مذهب أهل السنة في التكفير واضح، حيث إن القاعدة تقول: لا تكفر أحداً من أهل القبلة بذنوب ما لم يحد ما أدخله فيه. فلا يحكون على خارجي ولا شيعي ولا متسلف بكفر طالما أنهم لم يحدوا ما أدخلهم في الدين، وإن أتوا بجملة من الكبائر، فغاية ما في الأمر أنهم يبينون ضلالهم ويكشفون زيفهم، ويبينون للناس بدعتهم التي اقترفوها، ولا يكفروهم. (253)

هذا موقف أهل السنة في التعامل مع العاصين من المسلمين، وفي التعامل مع غير المسلمين، أردت أن أبينه جملة واحدة حتى تقف على خطورة الآثار المترتبة على عد الولاء والبراء في جملة العقائد.

### المطلب الثاني

#### الآثار المترتبة على عد الولاء والبراء في جملة العقائد.

يمكن عدّ بعض الآثار المترتبة على عد الولاء والبراء معتقداً مستقلاً ما يلي :

#### أولاً: تكفير أهل القبلة وإطلاق الأحكام عليهم لانعدام الولاء والبراء.

دأب المنتاحرون في قضية الولاء والبراء على تكفير المخالفين لهم ، بل استباحوا دماءهم وأعراضهم وكأنهم يستنسخون الماضي بكل ما فيه ، فتراهم يعطون أهل الكتاب ذمة الله ويستبيحون بيضة المسلمين، لأنهم مرتدون. وما أمر الخوارج عنا ببعيد، وقد تعددت صور التكفير عند كثير من معدي السلفية والإباضية والشيعية لأفراد المجتمع. من هذه الصور:

ما حكاه الظاهري بقوله: "إن الحكماء قد جمعوا بين الحكم بغير ما أنزل الله وموالاة اليهود والنصارى" (254).

(251) سورة الممتحنة 9:8.

(252) سورة الإسراء الآية 70. 252

(253) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ضبط: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى: 1994م، ص 208 وما بعدها/ شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الحمن عميرة، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1998م، ج 5 ص 228 / شرح العقيدة الطحاوية، عبد الغني الغنيمي الميداني، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية، 1992م، ص 97.

(254) الولاء والبراء عقيدة منقولة وواقع مفقود، أيمن الطواهي، بدون بيانات، ص 14

وما حكاه معظم الشيعة من القول بأن لم يوالي عليا والأئمة فهو كافر فقد حكي الجزائري أن " من قال أن عليا إمام ولم ينف إمامة من ادعاها ونازعه عليها وغصبها فليس بمؤمن عند أهل البيت" (255). وهو ما أكده الخوئي بأن الإمامة تنتقض بإنكار ولاية أحد الأئمة الإثني عشر أو اعتقاد صحة خلافة غيرهم ونص على أن ذلك يوجب الكفر والزندقة وتدل عليه الأخبار المتواترة الظاهرة في كفر منكر الولاية ، وكفر المعتقد بالعقائد المذكورة. (256)

وإن كان هناك من يقول بعدم كفر المخالف لهم في هذه المسألة إلا أن الغالب عليهم ذلك كما نص عليه غير واحد منهم، يقول البحراني: " المشهور من كلام أصحابنا المتقدمين هو الحكم بكفرهم ونصبهم ونجاستهم، وهو المؤيد بالروايات الإمامية، قال الشيخ ابن توبخت: دافعوا النص كفره عند جمهور أصحابنا، ومن أصحابنا من فسقهم" (257) والكلام نفسه تجده عند بعض منتسبي السلفية اليوم، يقول أحد الباحثين المتحمسين للولاء والبراء ممن ينتمون للفكر السلفي المعاصرة: ومن العجب أن تجد كثيراً من الدعوات الحركية الدينية المعاصرة اليوم لا تأبه للولاء والبراء على عقيدة التوحيد بل الولاء والبراء على الجماعة أو الدعوة الحزبية فيجتمع السني والقبوري الصوفي والرافضي؛ لأن رابطة العصبية أقوى عندهم من رابطة التوحيد، بل يصرح كبارهم بأن اليهود والنصارى إخوة لهم؛ لأن العداوة التي بينهم وبين اليهود والنصارى ليست دينية بل عداوة على الأرض فحسب.

كذلك تجد من يوالي عباد القبور والأضرحة باسم الجهاد وتحت مظلة يعذر بعضها بعضاً فيما اختلفنا فيه ونعمل فيما اتفقنا عليه ، في الوقت الذي يتبرأ من أهل التوحيد السلفيين باسم إنكار المنكرات. مع أن الله تعالى يقول [إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ] (258) ويقول رسول الله ﷺ فيما رواه الشيخان : "مَنْ شَهِدَ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَخَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ وَالْحَقُّ عَلَى النَّارِ حَقٌّ أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا كَانَتْ مِنَ الْعَمَلِ" (259). فلم يفرق بين مسلم وغيره الكل في بوتقة واحدة عندهم، هم مارقون من الدين أو كفار أصليون، صوفية وغيرهم!!

وما نهج هذا النهج إلا متابعة لمشايخه- ابن باز- إذ ينقل عنهم: "فالعداء لهذه الدولة - يقصد السعودية - عداء للحق ، عداء للتوحيد ، أي دولة تقوم بالتوحيد الآن من حولنا : مصر ، الشام ، العراق ، من يدعو إلى التوحيد الآن ويحكم شريعة الله ويهدم القبور التي تعبد من دون الله مَنْ ؟ أين هم ؟ أين الدولة التي تقوم بهذه الشريعة ؟ غير هذه الدولة" (260).

بل إنهم بالغوا في حتى ظنوا أن " من يسوغ لغيره أن يعبد غير الله تعالى ولو كان يختار لنفسه أن يعبد الله كان كافراً" (261).

هكذا فهم هؤلاء الولاء والبراء ومزقوا به وحدة الأمة وحكموا على أهل القبلة بالمروق من الدين، والمعاونة لأعداء الله.

### ثانياً: التوسع في تحريم كثير من الأمور المباحة:

(255) الأنوار النعمانية ، السيد نعمة الله الجزائري، دار الكوفة، الطبعة الأولى 2008م، ج 2 ص 279

(256) يراجع: مصباح الفقاهة ، السيد الخوئي ج: 1 ص 323

(257) الحدائق الناضرة ، البحراني، ج: 5 ص 175

(258) سورة النساء: 48.

(259) مختصر الولاء والبراء، السناني، ص 10

(260) مختصر الولاء والبراء السناني، ص 10

(261) أوثق عرى الإيمان الولاء والبراء، ياسر برهامي، دار الخلفاء الراشدين، الإسكندرية، 2006م، ص 14.

أدخل بعض السلفية بعض المظاهر العامة في باب الولاء والبراء ، مع أنها أمور فرعية فقهية لا تخرج عن كونها حلالاً أو حراماً، ومع ذلك أدرجوها باب العقائد ومنها:

1- التشبُّه بغير المسلمين في الملبس والكلام وغيرها:

لأنَّ التشبُّه بهم في الملبس والكلام وغيرها يدلُّ على محبة المتشبه به، ولهذا قال النبي: ( مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ ) (262).

2- الإقامة في بلادهم وعدم الانتقال منها إلى بلاد المسلمين لأجل الفرار بالدين:

فلم يعذر الله في الإقامة في بلاد الكفار إلا المستضعفين الذين لا يستطيعون الهجرة. وكذلك من كان في إقامته مصلحة دينية كالدعوة إلى الله ونشر الإسلام في بلادهم. 263

**ثالثاً: نقل بعض الأحكام الفقهية إلى أحكام العقيدة:**

القول بأن إعانة الكفار ومناصرتهم على المسلمين ومدحهم والذب عنهم من نواقض الإسلام وأسباب الردة .

قال عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ لما سئل: عن الفرق بين الموالاتة التولي ، فقال: "التولي كفر يخرج من الملة ، وهو كالذب عنهم ، وإعانتهم بالمال والبدن والرأي". (264).

قال ابن باز: "وقد أجمع علماء الإسلام على أنَّ من ظاهر الكفار على المسلمين ، وساعدهم بأي نوع من المساعدة فهو كافر مثلهم" (265).

يقول برهامي: أما من نصر الكفار بأن يخرج في صفوفهم ضد المسلمين مع الكفار فهو مثلهم، وهذه أشد أنواع النصرة: الخروج في جيش الكفار محارباً المسلمين، فهذا كفر في الدنيا والآخرة، فهو في أحكام الدنيا كافر ، وفي الآخرة مخلد في النار. (266)

ويعود فيقول مرة ثانية: فلو أن رجلاً هندياً مسلماً مثلاً دخل في جيش الهند ، وقاتل مسلمي كشمير ، لأنهم يريدون أن يتخلصوا من حكم الهندوس الظالم الكافر ، لو فعل المسلم ذلك وقاتل مع الهندوس ضد المسلمين لكان بهذا الفعل مرتدًا. (267)

قلت: هذه مسألة فقهية تكلم فيها الفقهاء في حكم مقاتلة الرجل المسلم في جيش الكفار، فلم يحكموا عليه بكفر وغنا تكلموا فيما إذا قتل هل يسلب ؟ وهل يأخذ أهله الدية ؟

فقال أئمة الحنفية أن من " قتل مسلماً كان في صف المشركين يقاتل المسلمين معهم لم يكن له سلبه " (268)، وعقب السرخسي على ذلك بقوله : لأن هذا وإن كان مباح القتل ولكن سلبه ليس بغنيمة لأن مال المسلم ومال المسلم لا يكون غنيمة للمسلمين بحال كأموال أهل البغي (269).

ومن المالكية قال يحيى بن يحيى: قلت لآل القاسم فيمن تخلف من أهل برشلونة من المسلمين على الارتحال عنهم بعد السنة التي أجلت لهم يوم فتحت، فأغار على المسلمين وأخاف، وقتل، وسبي، أو لم يقتل، وأخذ الأموال، وإنما

(262) الحديث أخرجه أبو داود في سننه ، كتاب اللباس، باب من لبس الشهرة، حديث رقم (4031)

(263) الولاء والبراء، الفوزان ص 3

(264) الدرر السننية: ج: 8، ص: 422

(265) مجموع الفتاوى: ج: 1 ص: 269

(266) أوثق عرى الإيمان الولاء والبراء، ياسر برهامي ص 18

(267) أوثق عرى الإيمان ص 20

(268) شرح السير الكبير ، محمد بن الحسن الشيباني، شرح محمد بن احمد السرخسي، ت: محمد حسن محمد دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م ، ج 2 ، ص 204.

(269) شرح السير الكبير ، السرخسي ج 2 ، ص 204

أقامته هناك على الإسلام تعوداً مما يخاف من القتل إذا ظفر به. قال: وهو كالحارب من المسلمين في دار الإسلام. فإن أصيب فأمره إلى الإمام يحكم فيه بما يحكم في الحارب. وأما ماله فلا يحل لأحد، قال: وإن كان ما صنع مما يكره عليه ويؤمر به فلا يستطيع أن يعصى خوفاً على دمه فلا أراه محارباً، ولا يقتل إن ظفر به ولا يعاقب إذا تبين أنه يؤمر ويخاف على نفسه (270).

وقال الشافعي: وإذا دخل مسلم في دار حرب، ثم قتله مسلم فعليه تحرير رقبة مؤمنة ولا عقل له إذا قتله وهو لا يعرفه بعينه مسلماً، وكذلك أن يغير فيقتل من لقي أو يلقي منفرداً بهيئة المشركين في دارهم فيقتله، وكذلك إن قتله في سرية (271). وهو ما أكدته المزي (272).

هذه أقوال الفقهاء من المذاهب في الذي يقاتل في جيش الكفار ضد المسلمين، فلا أدري من أين أتى هؤلاء بهذه الأحكام، أو كيف فهموا القرآن!!

**ومن الصور: الاستعانة بهم والثقة بهم وتوليهم المناصب التي فيها أسرار المسلمين واتخاذهم بطانة ومستشارين.**  
قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (118) هَآئِثُمْ أُولَآءِ حُجُبُونَهُمْ وَلَا يَجِئُونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَصَوْا عَنْكُمْ الْأَمْلَ مِنْ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْتُوا بِعَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (119) إِنْ تَمَسَسْتُمْ حَسَنَةً تَسْؤُهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا) (273)

وهذه المسألة: الاستعانة بمشرك من الأمور الاجتهادية الفقهية التي اختلف فيها العلماء، في جواز الاستعانة بمشرك، ومع هذا الاختلاف لم يرد قول في أن من استعان بمشرك أو استخدمه فقد كفر.

#### رابعاً: إسقاط الأحكام وتنزيلها على غير مستحقها

يخطئ كثير منهم حين يستدلون على ما معتقداتهم بأن ينزلوا الأحكام في غير مواضعها، فينقلون الأحكام الخاصة بغير المسلمين إلى المسلمين. كما في قضية الحكم بغير ما أنزل الله وكما في قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ يَتَوَلَّكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" (274) يقولون أوجب الله لهم الخلود في النار لولايتهم (275) قال تعالى "تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا" (276).

مع أن الآية وسياقها تدل على أنها نزلت في بني إسرائيل، وأحكامها لا تجري إلا عليهم. قال البيضاوي "تري كثيرا منهم من أهل الكتاب. يتولون الذين كفروا بوالون المشركين بغضا لرسول الله ﷺ والمؤمنين. لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أي لبئس شيئا قدموه ليردوا عليه يوم القيامة أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون هو المخصوص بالذم، والمعنى موجب سخط الله والخلود في العذاب، أو علة الذم والمخصوص محذوف أي لبئس شيئا ذلك لأنه كسبهم السخط والخلود" (277).

(270) النواذر والزوائد على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، أبو زيد القيرواني، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1999م، ج 3 ص 352

(271) كتاب الأم، الإمام الشافعي، ت: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء- المنصورة، الطبعة الأولى، 2001م، ج 7 ص 90.

(272) مختصر المزي: أبو إبراهيم المزي، دار المعرفة بيروت، 1980م، 361

(273) سورة آل عمران 118: 120.

(274) سورة المائدة 51.

(275) الولاء والبراء عقيدة منقولة وواقع مفقود، الطواهي ص 15

(276) سورة المائدة 80.

(277) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج 2 ص 139

#### خامسا: التطبيق الخاطى للبراء من الكفار:

سبق أن البراء من الكفار يكون بالقلب، ولكن هؤلاء استباحوا دماء وأموال الذميين والمعاهدين؛ لأن ذلك مقتضى الولاء والبراء. وذلك لأنهم لم تتسع أظفارهم ولا مداركهم لفهم النصوص القرآنية والجمع بينها وإنما اقتصرنا أظفارهم على بعض النصوص دون البعض الآخر. ولا يستطيعون أن يراعوا فقه المصالح والمفاسد (278). وهذه أعمال ليست من الولاء ولا البراء وليست من الدين لما يشتمل عليه من ساحة وبر وإحسان إلى غير المحاربين.

#### سادسا: محاولة تمييز الفوارق بين الأديان

كما أن السابقين بالغوا في الولاء والبراء وجعلوه عمدة العقيدة وأصل أصولها، جنح آخرون إلى تمييز الفوارق والاختلافات الفطرية بين بني البشر، حتى أقروا بأنه لا بد من الولاء بين البشرية، ولا براء بعد ذلك، لأن ذلك يؤجج نار التطرف، ويوصل ثقافة الغلو والكرهية للغير (279).

أقول: إن التمايز والاختلاف أمر ضروري بين بني البشر، واجتماع مجموعة من البشر على معتقد ما يوجد بينهم نوعا من الولاء الفطري، يقابله براء من المخالف لهم، وهذا امر يشهد به الواقع. فالقول بوجود الولاء بين الجماعة المؤمنة والبراء مما خالفها أمر واقع، ولكن ذلك يقتضي ألا يعامل المخالف بغلظة وفضاظة أو يستباح دمه وهذا ما فصلته الشريعة وأقرته في بيان حسن التعامل وساحة الإسلام مع المخالفين. ولكن ذلك لا يعني أن يذوب المسلم في المجتمعات الأخرى دون أن تكون له خصوصية.

هذه بعض الآثار المترتبة على الغلو في الولاء والبراء وعده معتقدا مستقلا من أصول العقيدة، ينبغي على كل مسلم الحذر منها وأن يعلم أن الإيمان ما وفر في القلب وصدقه العمل، وأن الولاء والبراء ثمر من ثمار الإيمان

#### الخاتمة

الحمد لله كما ينبغي لجلاله، وصلاة وسلاما على سيدنا محمد وعلى آله،  
أما بعد...

فإنه في نهاية هذا البحث الموسوم بالولاء والبراء نظرة في مذهب الأشاعرة ومذاهب المخالفين، أقول: إن من أهم النتائج التي توصلت إليها:

- الولاء والبراء لم يوجد كمعتقد مستقل عند أهل السنة والجماعة، ولم يدرج في باب العقائد، ولم يتكلم فيه أحد من علماء الكلام.
- الولاء ما هو إلا ميثاق محبة تعبدية بين الله وعبيده، تشمل نصره النبي واتباعه وحب المؤمنين ولزوم جماعتهم.
- للولاء والبراء علاقة وثيقة بالإيمان؛ إذ الإيمان الحقيقي ما أثمر ونفع، ومن ثمراته الولاء والبراء.
- لمفهوم الإيمان وعلاقة العمل به أثر وثيق في عد الولاء والبراء من جملة العقائد. ومجرد دخول الإنسان في الإيمان فإنه يستلزم الولاء والبراء؛ لأنه لا يمكن أن يوجد ولا بد من إيمان أو إسلام.
- لا يطبق الولاء والبراء بين المسلمين بعضهم بعضا، وإنما هو علاقة قلبية تقتضي ولا للمسلمين كلهم دون تفرقة، وبراءة من غيرهم.

(278) يراجع: الولاء والبراء بين الغلو والجفاء ص 187، 188

(279) ينظر: كتاب نعم للولاء لا للبراء جمال البنا . و تجفيف منابع الإرهاب ، محمد شحرور: الفصل الخامس



- الحب القلبي لغير المسلمين لا يقتضي الكفر من كل الوجوه؛ إذ منه ما ينقض الإيمان، فيكفر صاحبه بمجرد اعتقاده، ومنه ما ينقص من الإيمان ولا ينقضه، فيكون معصية تنقص الإيمان ولا تنفيه، ومنه ما لا يؤثر في كمال الإيمان ولا يدخل فيه فيكون من المباحات.
  - استخدمت الفرق المختلفة الولاء والبراء لتحقيق أهدافها ومعتقداتها، وجعلته من أهم العقائد التي يبنون عليها مذاهبهم.
  - توسع الفرقاء في مبحث التكفير لتوسعهم في الولاء والبراء، وعدم تحقيقهم لمناط التكفير في المسألة وغيرها.
  - لا يمكن الحكم على أحد من خلال الولاء والبراء بالكفر؛ لأنه عمل قلبي محض.
  - أدخل كثير من المخالفين للأشاعرة بعض الأمور الفقيهة التي تجري بين الحل والحزمة في باب الاعتقاد، وأفسدوا على المجتمع تماسكه ووحدته، لأن الولاء والبراء يقتضي ذلك.
  - الفهم المغلوط للولاء والبراء سبب رئيس لحالة العنف والإرهاب التي تسيطر على الأمة حالياً.
  - القول بالولاء والبراء لا يعارض فطر البشر، ولا يعني حرمان الآخرين من حقوقهم، ولا يعارض ما قرره الشريعة من ضرورة احترام الآخرين وحسن دمائهم والوفاء بمعاهداتهم.
  - يجب ألا تتوسع في إدراج الأمور التي تجري بين الحل والحزمة في باب العقائد؛ لأن حكمها سينتقل إلى الكفر والإيمان.
- وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

### أهم المراجع

- إبراهيم البيجوري، 2004م، حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، بيروت/ دار الكتب العلمية.
- ابن أبي زيد القيرواني، 1999م. النواذر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأبحاث، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى،
- ابن أبي العز الدمشقي، 1391هـ، شرح العقيدة الطحاوية: بيروت، المكتبة الإسلامية
- ابن الوزير القاسمي، 1987م. إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، ، بيروت، دار الكتب العلمية ، ، الطبعة الثانية
- ابن تيمية، 1416هـ/1995م. مجموع الفتاوى ، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المملكة العربية السعودية، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية،
- ابن حجر العسقلاني، 1379هـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت دار المعرفة
- ابن عطية، 1422 هـ. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى -
- ابن فارس، 1399هـ - 1979م. معجم المقاييس في اللغة ، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر:
- ابن منظور، - 1414 هـ لسان العرب، بيروت دار صادر - ، الطبعة: الثالثة
- أبو حامد الغزالي، الطبعة الأولى: 1994م. الاقتصاد في الاعتقاد ، ضبط: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق،

- الإمام الرازي، 2000، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
- الإمام الشاطبي، 1997م. الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور حسن سليمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى،
- الإمام الشافعي الأم، الطبعة الأولى، 2001م. ت: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء المنصورة،
- جمال البنا، 2007م نعم للولاء لا للبراء، من نشر المؤلف
- الرمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت
- دار إحياء التراث العربي
- سعد الدين التفتازاني، 1998م شرح المقاصد، تحقيق: عبد المحن عميرة، عالم الكتب، الطبعة الثانية،
- سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، الدلائل في حكم مولاة أهل الإشراك، تقديم: الوليد بن عبد
- الرحمن الفران، الرياض. مكتبة دار الهداية.
- السيد نعمة الله الجزائري، الأنوار النعانية، دار الكوفة، الطبعة الأولى 2008م.
- الطاهر بن عاشور، 1420هـ/2000م. التحرير والتنوير، بيروت - لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى
- عبد الرحمن حسن حَبْتَكَة الميдавِي، 1991م. كواشف زبوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دمشق، دار القلم
- عبد الله ابن بيه، الإرهاب.. التشخيص والحلول، 2007م. مكتبة العبيكان الطبعة الأولى
- العز بن عبد السلام، معنى الإيمان والإسلام أو الفرق بين الإيمان والإسلام، تحقيق: إياد خالد الطباع، بيروت،
- طبع دار الفكر المعاصر
- الفيض الكاشاني، 1407هـ. منهاج النجاة، بيروت مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى
- القاضي عبد الجبار، 2009م، شرح الأصول الخمسة، ت: عبد الكريم عثمان، مصر، مكتبة الأسرة
- الكليني، لكافي ت: علي أكبر الغفاري، د طهران، ار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة.
- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، بيروت، دار إحياء الكتب الإسلامية..
- محمد باقر المجلسي، 1420 هـ، العقائد، ت: حسين دركاهي، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع
- محمد بن جرير الطبري، 1422 هـ - 2001 م. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن
- التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى،
- محمد شعور، 2008م. تجفيف منابع الإرهاب، بيروت مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، الطبعة الأولى
- محمد نعيم ياسين، الإيمان أركانه، حقيقته، نواقضه، الإسكندرية. دار عمر بن الخطاب،
- ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المعروف بتفسير البيضاوي، بيروت.. دار الفكر-
- نجم الدين الغزي، 2011م، حسن التنبيه لما ورد في التشبه، بيروت، دار النوادر، بيروت،
- نور الدين السالمي، 2010م. جوابات الإمام السالمي: عمان، مكتبة السالمي،

## PERKEMBANGAN TERJEMAH AL-QUR'AN DI INDONESIA:

Studi atas Karya-karya Terjemah al-Qur'an di Indonesia Kontemporer

Adib

Dosen IAT IAIN Syekh Nurjati Cirebon

[adib.crb@gmail.com](mailto:adib.crb@gmail.com)

**Abstrak:** *Sampai saat ini masih terdapat ketidakjelasan pemahaman mengenai posisi terjemah Al-Qur'an di berbagai kalangan, sehingga menimbulkan adanya beberapa kontroversi. Bahkan ada anggapan terjadinya anarkisme dan kekerasan yang mengatasnamakan agama dikarenakan oleh adanya kesalahan dalam penerjemahan ayat-ayat Al-Qur'an. Fakta lainnya bahwa penerjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Indonesia begitu beragam, dengan model dan pendekatan yang beragam pula. Fokus penelitian ini utamanya adalah untuk melihat karakteristik masing-masing terjemahan tersebut, adanya keragaman dalam penerjemahan, serta kendala-kendala yang dihadapi dalam memilih bahasa dalam penerjemahan tersebut.*

**Kata Kunci:** Terjemah Harfiah, Terjemah Tafsiriyah, Dan Terjemah Perkata.

### A. Latar Belakang

Salah satu upaya yang telah dilakukan oleh umat Islam di Indonesia dalam rangka menjelaskan firman-firman Allah Swt yang tertuang dalam Al-Qur'an adalah melalui penerjemahan. Sejak awal abad kedua puluh terdapat tidak kurang dari 20 karya terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Indonesia maupun bahasa daerah. Diantara karya tersebut antara lain adalah *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus, *Al-Furqan* karya A. Hasan, *Al-Bayan* karya Prof. TM. Hasbi As-Shiddiqy, dan yang terbaru *Al-Qur'an dan Maknanya* karya M. Quraish Shihab.<sup>280</sup>

Upaya tersebut juga telah dilakukan oleh Pemerintah Republik Indonesia pada tahun 1960-an dengan membentuk Lembaga Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an yang diketuai pertama kali oleh Prof. RHA. Soenarjo, SH berdasarkan SK Menteri Agama RI No. 91 Tahun 1962. Hasil kerja Tim Penerjemah ini baru dapat diterbitkan dan diresmikan Presiden Soekarno pada tanggal 17 Agustus 1965. Terjemah Al-Qur'an Kementerian Agama menurut catatan Muchlis M. Hanafi hingga sekarang telah mengalami dua kali proses perbaikan dan penyempurnaan. *Pertama*, pada tahun 1989 dilakukan

---

<sup>280</sup> Muchlis M. Hanafi, "Problemтика Terjemahan Al-Qur'an", dalam *Subufi*, vo.4, No. 2, 2011, 169-195

penyempurnaan redaksional yang dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan bahasa saat itu. *Kedua*, pada tahun 1998 hingga tahun 2002, berupa penyempurnaan secara menyeluruh yang mencakup aspek bahasa, konsistensi pilihan kata, substansi, dan aspek transliterasi. Proses ini tentu melibatkan para ulama, ahli, dan akademisi yang kompeten di bidangnya sebagai wujud keterbukaan Kementerian Agama terhadap saran dan kritik konstruktif bagi perbaikan dan penyempurnaan terjemahan Al-Qur'an yang diprakarsainya.

281

Lahirnya karya-karya terjemah Al-Qur'an di Indonesia dengan berbagai judul menunjukkan adanya keragaman baik dari segi metodologi maupun kecenderungan masing-masing penerjemah yang tidak bisa dihindari. Bahkan dari sekian karya terjemah Al-Qur'an, hampir sebagian besar tidak secara eksplisit menyebut sebagai Karya Terjemah Al-Qur'an, kecuali beberapa di antaranya saja. Fenomena ini bisa ditelusuri dari dua hal. *Pertama*, bahwa di kalangan ortodoksi Islam, penerjemahan Al-Qur'an masih dianggap kontroversial. Ada sebagian yang masih menganggap penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa lain selain bahasa Arab sebagai sesuatu yang tidak mungkin bisa dilakukan. Lafadz-lafadz Al-Qur'an mengandung dua makna, *al-ma'nâ al-awwalīyyah* atau makna dekat, dan *al-ma'nâ al-tsânawīyyah* atau makna jauh. Persoalannya, apakah terjemah mampu mengakomodir sekaligus kedua makna tersebut.<sup>282</sup> *Kedua*, penulis karya-karya tersebut menyadari betul bahwa apa yang dilakukannya tidak semata menerjemahkan dalam pengertian secara harfiah, akan tetapi ada unsur-unsur penafsiran baik langsung maupun tidak langsung yang masuk dalam pemilihan kata dalam penerjemahannya itu. Adanya fakta ini semakin menunjukkan bahwa keragaman dalam penerjemahan tidak saja mungkin terjadi, tetapi juga harus diapresiasi sebagai bukti bahwa Al-Qur'an memiliki kandungan makna yang sangat luas sehingga tidak bisa hanya dibatasi oleh satu bentuk pemaknaan saja.

Masalah terjemah Al-Qur'an dalam sejarah Islam disinyalir pertama kali muncul ketika Islam telah menjangkau wilayah-wilayah di luar Arab, antara lain Persia. Salah seorang Imam Madzhab yang terkenal berasal dari wilayah ini adalah Abu Hanifah. Beliau pertama kali mendeklarasikan bolehnya membaca terjemah Al-Qur'an bahasa Persia dalam salat. Hal ini berbeda dengan pendapat mayoritas madzhab sunni lainnya yang menegaskan bahwa teks Al-Qur'an msti dibaca dalam bahasa aslinya, yakni bahasa Arab. Ketika seorang Muslim tidak sanggup membaca *al-Fâtiḥah* dalam bahasa Arab di dalam shalatnya, maka ia harus menggantinya dengan bagian Al-Qur'an lainnya yang ia kuasai, atau berdiam, atau mengulang-ulang bacaan nama Allah setara dengan *al-Fâtiḥah*.<sup>283</sup>

---

<sup>281</sup> Mukhlis M. Hanafi, "Problemтика Terjemahan Al-Qur'an", dalam *Subuf*, vo.4, No. 2, 2011, 169-195

<sup>282</sup> Hasan Ayyub, *Al-Hadîth fî 'Ulûm al-Qur'ân wal-Hadîth*, Kairo: Darussalam, 2008, h. 105.

<sup>283</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Al-Fabet, 2005, h. 394-395.

Kuatnya doktrin di kalangan mayoritas ulama sunny mengenai terjemahan Al-Qur'an ini menjadi kendala tersendiri bagi upaya penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa-bahasa dunia Islam di luar Arab. Sebagai contoh pada masa Syah Waliyullah al-Dihlawy (w. 1762) masalah terjemahan Al-Qur'an masih tetap sebagai hal yang tabu. Al-Dihlawy dikabarkan telah menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Persia yang diberinya judul *Fath al-Rahmân*, tetapi upaya ini mendapat reaksi keras dari ulama ketika itu.<sup>284</sup> Lantaran kuatnya penolakan terhadap bentuk penerjemahan Al-Qur'an maka ulama ketika itu lebih cenderung menerjemahkan karya-karya tafsir sebagai gantinya. Di Indonesia sendiri pada abad ke-17 seorang ulama dari Aceh, Abdil Rauf al-Sinkily (w. 1690) telah menerjemahkan *Tafsîr Jalâlâin* ke dalam bahasa Arab Melayu dengan judul *Anwâr al-Tanzîl*. Menurut Snouck Hurgronje karya ini merupakan terjemah dari *Tafsîr al-Baidlânî* tetapi menurut pendapat AH. Johns adalah terjemah dari *Tafsîr Jalâlâin* dengan tambahan sejumlah kutipan dari *Tafsîr al-Baidlânî*.<sup>285</sup>

Di Indonesia sendiri baru mulai terbuka terhadap persoalan terjemah Al-Qur'an setelah memasuki awal abad dua puluhan dengan lahirnya karya-karya terjemah Al-Qur'an dalam bahasa Melayu dan bahasa-bahasa daerah lainnya. Keterbukaan wacana penerjemahan Al-Qur'an itu sejalan dengan dorongan yang semakin kuat untuk dapat menggali makna Al-Qur'an bagi mayoritas umat Islam yang tidak memiliki penguasaan terhadap bahasa Arab. Selain itu, setelah meredanya kontroversi tentang nasionalisasi Islam di Turki dan menguatnya wacana bolehnya menerjemahkan Al-Qur'an secara ma'any bermunculanlah sejumlah terjemah Al-Qur'an dalam berbagai bahasa dunia Islam.

Seorang ulama Hanafiyah terkemuka dari al-Azhar, Musthafa al-Marâghi (w. 1945) dalam suatu artikelnya, "*Bahts fî Tarjamât al-Qur'ân al-Karîm wa Ahkâmihâ*" yang dipublikasikan pada tahun 1932 mengemukakan bahwa seorang Muslim yang tidak memiliki pengetahuan bahasa Arab secara mutlak wajib membaca terjemahan Al-Qur'an yang memadai dalam shalat. Menurutnya, hal terpenting di dalam shalat adalah makna teks Al-Qur'an, bukan karakter i'jaznya, dan makna sebenarnya bisa ditransmisikan melalui terjemahan. Lebih jauh al-Maragi menilai bahwa adalah tidak realistis mewajibkan bagian terbesar masyarakat Muslim dari negeri-negeri non-Arab untuk mempelajari bahasa Arab lantaran Al-Qur'an yang berbahasa Arab.<sup>286</sup> Pandangan al-Maraghi ini sejalan dengan pandangan ulama Mesir lainnya, antara lain Farid Wjdi yang mengatakan bahwa menerjemahkan makna (*ma'any*) Al-Qur'an itu dibolehkan. Dari situlah kemudian muncul terjemahan Al-Qur'an dalam berbagai bahasa di dunia, semisal Muhammad Ali, Mirza Abu'l Fazl, Bashir al-Din Ahmad,

<sup>284</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Al-Fabet, 2005, h. 394-395.

<sup>285</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Al-Fabet, 2005, h. 394-395.

<sup>286</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Al-Fabet, 2005, h. 394-395.

Muhammad Asad, dan lainnya telah mengupayakan penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Eropa. Sedangkan di Indonesia muncul beberapa terjemah Al-Qur'an yang digarap antara lain oleh A. Hasan, Munawir Kholil, Mahmud yunus, Kemajuan Islam Yogyakarta, dan tokoh-tokoh lainnya sebagaimana disinggung di atas. Memasuki tahun 1960-an Pemerintah Indonesia secara resmi membentuk tim untuk melakukan upaya penerjemahan Al-Qur'an ini.

Belakangan muncul kontroversi tentang Terjemah Al-Qur'an Kementerian Agama yang dinilai oleh sebuah ormas Islam, Majelis Mujahidin dibawah pimpinan Al-Ustadz Muhammad Thalib mengandung beberapa kekeliruan. Berdasarkan kaedah-kaedah dan parameter penerjemahan yang dipakainya, ia menemukan sebanyak 3229 kesalahan terjemah dalam terjemah Al-Qur'an Kementerian Agama. Telaah yang dilakukan oleh Majelis Mujahidin ini dibukukan dalam karya Al-Ustadz Muhammad Thalib, *Koreksi Terjemah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI, Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'malah, Iqtisadiyah*, yang diterbitkan oleh Penerbit Ma'had An-Nabawy, Yogyakarta, tahun 2011. Bahkan lebih jauh dari itu, Majelis Mujahidin menuduh bahwa terjemah Kemenag inilah antara lain yang menjadi pemicu berbagai aksi kekerasan, menyemai bibit terorisme dan menjadi sandaran idelogi teroris, terutama akibat dari terjemahan atas ayat yang menganjurkan peperangan dan membunuh orang-orang kafir.<sup>287</sup>

Menanggapi tuduhan itu, Muchlis M. Hanafi dalam sebuah artikel essai Jurnal *Subuf* Vol. 4 No. 2 tahun 2011 menjelaskan bahwa makna yang terdapat pada terjemahan tentu bukanlah satu-satunya makna yang dimaksud Al-Qur'an. Itu hanya sebuah pilihan, berdasarkan makna lafal yang ditangkap oleh para penyusunnya. Memahami pesan-pesan Al-Qur'an hanya melalui terjemahan adalah bukan hal yang bijak, sebab terjemahan seberapapun tetap memiliki keterbatasan-keterbatasan. Apalagi kosa kata yang diterjemahkan itu adalah Al-Qur'an yang kaya akan makna dan memiliki kuinikan. Pembacaan terhadap ayat Al-Qur'an mengenai tema tertentu tidak bisa hanya terhadap ayat-ayat tertentu dengan mengenyampikan ayat lainnya. Misalnya tentang *jibād* dan *qitāl*, keseluruhan ayat mengenai tema tersebut harus dipahami secara komprehensif, karena antara satu ayat dengan ayat lainnya saling menafsirkan dan memiliki munasabah.

Terlepas dari kontroversi tersebut, upaya untuk memahami dan memasyarakatkan Al-Qur'an oleh masyarakat Indonesia tidak hanya berhenti sampai di situ. Sekarang telah beredar di berbagai lapisan masyarakat terjemah Al-Qur'an perkata, yang diharapkan dapat membantu kalangan awam untuk memahami bahasa Arab Al-Qur'an secara lebih mudah. Bahkan belakangan berbagai penerbit berlomba-lomba menyuguhkan karya terbaiknya dengan berbagai suplemen, mulai asbabun nuzul, tajwid, dan tema-tema lain selain terjemah Al-Qurannya itu sendiri.

---

<sup>287</sup> Lihat tulisan Irfan S Awwas, "Ideologi Teroris dalam TErjemahan Al-Qur'an Depag", *Majalah Gatra* edisi 21 April 2011.

Bagi kalangan awam, terjemahan semacam ini cukup menolong untuk dapat memahami bahasa Al-Quran. Akan tetapi secara akademis, sebagaimana dikemukakan oleh Muchlis M. Hanafi, model terjemahan perkata ini memiliki banyak persoalan ilmiah, baik dilihat dari sisi metodologi maupun substansi. Secara metodologi terjemahan semacam ini akan terjebak dalam penerjemahan secara harfiah yang tidak mungkin dapat dilakukan terhadap Al-Qur'an. Sedangkan secara substansi, terjemahan menjadi tidak bisa dipahami atau rancu. Alih-alih membuat pembaca mengerti kosa kata bahasa Arab melalui kata-kata dalam Al-Qur'an, pembaca terkadang dibuat bingung karena penerjemah dalam banyak tempat harus menghindari dari pemaknaan secara harfiah.<sup>288</sup>

Dari fakta-fakta di atas semakin jelas adanya persoalan serius dalam penerjemahan Al-Qur'an di negeri ini. Di satu sisi upaya untuk memasyarakatkan Al-Qur'an kepada seluruh umat Islam yang mayoritas tidak memiliki kemampuan berbahasa Arab mendesak untuk dilakukan antara lain melalui upaya penerjemahan, di sisi lain hingga saat ini masih terdapat ketidakjelasan pemahaman mengenai posisi terjemah Al-Qur'an itu sendiri di berbagai kalangan. Di sinilah pentingnya melakukan penelitian mengenai perkembangan Terjemah Al-Qur'an di Indonesia, terutama terhadap karya-karya Terjemah yang tengah banyak beredar dewasa ini. Fokus penelitian ini utamanya adalah untuk melihat karakteristik masing-masing terjemahan tersebut, adanya keragaman dalam penerjemahan, serta kendala-kendala yang dihadapi dalam memilih bahasa dalam penerjemahan tersebut. Dari hasil penelitian ini diharapkan dapat dijadikan sebagai bahan pertimbangan dalam memahami karya terjemah Al-Qur'an serta menjelaskan posisi karya tersebut dalam memahami Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia.

Penelitian ini bertujuan untuk: *Pertama*, untuk memperoleh data yang komprehensif mengenai karakteristik masing-masing karya terjemah Al-Qur'an yang beredar di masyarakat; *Kedua*, untuk memperoleh gambaran tentang keragaman beberapa karya terjemah Al-Qur'an tersebut dalam menerjemahkan ayat-ayat tertentu yang dinilai memiliki kemungkinan adanya perbedaan dalam penerjemahan. *Ketiga*, untuk menjelaskan kepada masyarakat akademik mengenai kendala-kendala yang dihadapi dalam menerjemahkan ayat-ayat tertentu serta solusi yang telah diambil oleh masing-masing penerjemah, sehingga dapat dipahami posisi penerjemahan tersebut dalam konteks memahami Al-Qur'an yang memiliki keluasan makna yang tidak mungkin hanya dapat ditangkap melalui satu bahasa penerjemahan.

## **B. Penelitian Sebelumnya**

Penelitian mengenai terjemah Al-Qur'an ini bukanlah yang pertama. Telah ada beberapa penelitian sebelumnya yang telah mengupas tentang terjemah Al-Qur'an. Selain itu, tema tentang terjemah Al-Qur'an telah tertuang pada hampir semua kitab atau buku tentang ulumul qur'an. Secara umum,

---

<sup>288</sup> Muchlis M. Hanafi, "Problemтика Terjemahan Al-Qur'an", dalam *Subufi*, vo.4, No. 2, 2011, 169-195

karya-karya di bidang ulumul qur'an yang mengkaji mengenai terjemah Al-Qur'an berbicara seputar ketentuan dan hukum penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa lain selain Arab. Salah satu di antaranya, Hasan Ayyub dalam bukunya *al-Hadîth fî 'Ulûm al-Qur'ân wal-Hadîth* menjelaskan mengenai terjemah Al-Qur'an dan berbagai ketentuan dan hukumnya. Pada akhir bahasan mengenai terjemah Al-Qur'an ini ia menyimpulkan bahwa tarjamah Al-Qur'an dalam pengertian mengalihbahasakannya ke bahasa lain selain bahasa Arab adalah sesuatu yang tidak mungkin dapat dilakukan. Ada dua argumentasi yang ia bangun untuk sampai pada kesimpulan ini. Pertama, bahwa tarjamah tidak mungkin dapat mengakomodir keseluruhan makna Al-Qur'an yang terdiri atas *al-ma'nâ al-amwaliyah* atau makna dekat dan *al-ma'nâ al-thânawiyah* atau makna jauh. Kedua, terjemahan semacam ini dianggap sama seperti Al-Qur'an, padahal tidak ada yang bisa menyamai Al-Qur'an. Sebagaimana Al-Qur'an sendiri telah menantang bangsa Arab untuk mendatangkan hal yang sama dengan Al-Qur'an, dan terbukti tidak akan mungkin bisa melakukannya.

Adapun penelitian serius yang telah dilakukan oleh peneliti tentang terjemah Al-Qur'an telah dilakukan oleh Najdah Ramadhan dalam sebuah penelitian disertasinya di bidang Dirasat Islamiyah di Universitas Damaskus yang berjudul *Tarjamat al-Qur'ân wa Atharubâ fî Ma'ânih*. Peneliti telah melakukan penelitian atas karya-karya terjemah Al-Qur'an ke dalam berbagai bahasa, antara lain Turki, Inggris, Rusia, Perancis, dan Jerman. Beberapa kesimpulan dalam penelitiannya ini antara lain, bahwa penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa lain selain bahasa Arab secara harfiyah tidak mungkin dapat dilakukan. Hal ini juga rentan terhadap anggapan kalangan awam bahwa terjemahan tersebut adalah sama dengan Al-Qur'annya itu sendiri. Hasil lainnya juga menyimpulkan bahwa terjemah-terjemah Al-Qur'an tersebut tidak diberi nama sebagai mushaf Al-Qur'an. Karena karya Terjemah itu bukanlah Al-Qur'annya itu sendiri yang bisa dijadikan sebagai sarana ta'abbudi dengan membaca lafal-lafalnya yang asli, bukan terjemahan. Ketiga terjemah-terjemah yang telah dilakukan kebanyakan masih merupakan terjemah harfiyah sehingga banyak menimbulkan persoalan, baik akademik maupun substansi. Oleh karena itu perlu dihindari. Sebagai gantinya adalah dengan menggunakan terjemah tafsiriyah dengan ketentuan-ketentuan yang mengikat.

Sedangkan salah satu telaah yang khusus mencermati terjemah Al-Qur'an Kementerian Agama telah dilakukan oleh Majelis Mujahidin yang dipimpin oleh Al-Ustadz Muhammad Thalib, yang telah diterbitkan dengan judul *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI, Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtisadiyah*. Hasil telaah ini menyimpulkan adanya beberapa kekeliruan dalam penerjemahan al-Qur'an oleh Tim Kementerian Agama. Bahkan ia menyebut ada 3229 kesalahan terjemah dalam terjemah Al-Qur'an Kementerian Agama ini. Penulis mensinyalir adanya kekeliruan ini karena pendekatan yang digunakan dalam penerjemahan Kementerian Agama, yaitu tarjamah harfiyah atau *letterlijk*.

Muchlis M. Hanafi telah melakukan penelitian terhadap beberapa penerbitan Al-Qur'an di Indonesia kontemporer yang diterbitkan dalam jurnal



*Subuf* Vo. 4 No. 2 Tahun 2011 dengan judul “Problematika Terjemahan Al-Qur’an”. Dalam tulisannya ini ia menyimpulkan bahwa terjemah Al-Qur’an adalah sebuah upaya untuk memahami Al-Qur’an yang dijelaskan untuk menjelaskan firmah Allah kepada masyarakat non-Arab. Terjemahan tidak lebih dari sebuah tafsir dalam bentuknya yang sederhana. Sebaik apapun terjemahan ia tidak akan luput dari sejumlah persoalan mengingat kekayaan dan keunikan bahasa Al-Qur’an di satu sisi, dan keterbatasan bahasa terjemahan di sisi lain. *Kedua*, penerjemahan Kementerian Agama menggabungkan dua pendekatan sekaligus yaitu harfiyah dan tafsiriyah. Namun demikian kesan terjemah Kementerian Agama ini masih harfiyah sehingga dapat menimbulkan kesalahpahaman. Oleh karenanya meskipun Kementerian Agama telah menerbitkan tafsir Al-Qur’an sebesar 10 jidil, untuk menghindari kesalahpahaman di masyarakat diperlukan adanya tafsir ringkas, sedangkan terjemah Al-Qur’an dipandang terlalu ringkas sehingga terkadang rancu. *Ketiga*, terjemahan ataupun tafsir Al-Qur’an yang dilakukan perkata terhadap oleh sejumlah persoalan teknis akademis. Oleh karenanya pendekatan ini sebaiknya dihindari karena akan menimbulkan kerancuan dalam pemaknaan.

Masing-masing penulis dan peneliti yang telah dikemukakan di atas menjadi salah satu pijakan bagi penelitian ini lebih lanjut. Setidaknya bisa dijadikan sebagai rujukan awal untuk menelaah lebih jauh mengenai karakteristik beberapa terjemahan yang telah beredar di negeri ini, kemudian untuk mengungkap berbagai keragaman penerjemahannya, serta kendala-kendala yang dihadapi serta solusi yang dipilih oleh masing-masing penerjemah untuk mengakomodir berbagai kemungkinan penerjemah tersebut.

### C. Problematika Terjemah Al-Quran

Terdapat tiga pekerjaan dalam rangka menggali makna dan petunjuk dari ayat-ayat Al-Qur’an, satu sama lain berbeda meskipun memiliki ketersinggungan. Ketiga pekerjaan tersebut masing-masing memiliki hal spesifik yang sesungguhnya tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Sebagai contoh, dalam kerja penerjemahan tidak akan lepas dari sudut pandang tafsir, demikian pun halnya dalam pekerjaan takwil. Berikut adalah penjelasan dari Manna al-Qaththan mengenai ketiga pekerjaan tersebut.

Terjemah memiliki dua makna. *Pertama* yang disebut dengan terjemah harfiyah, yaitu memindahkan suatu ungkapan dari bahasa satu ke bahasa yang lainnya dengan tetap menjaga struktur dan rangkaian bahasa asal tersebut. *Kedua*, yang disebut dengan terjemah tafsiriyah atau maknawiyah, yaitu menjelaskan makna suatu ungkapan dari satu bahasa ke bahasa lainnya tanpa dibatasi oleh struktur dan rangkaian bahasa aslinya.<sup>289</sup>

Menurut para ahli bahasa nampaknya sulit untuk melakukan terjemah harfiyah dalam pekerjaan penerjemahan, sebab karakteristik bahasa yang satu dengan lainnya berbeda. Sebagai contoh struktur jumlah fi’liyah dalam bahasa

---

<sup>289</sup> Manna Khalil al-Qaththan, *Mababis fi Ulum al-Qur’an*, Riyad, Mansyurat al-Nasyr al-Hadis, tth. 313.

Arab jarang ditemukan dalam bahasa Indonesia, sedangkan dalam bahasa Arab biasa dan sering dijumpai. Terlebih lagi dengan Al-Qur'an yang memiliki nilai sastra yang sangat tinggi, dengan sistematika dan struktur bahasa yang khas, sulitlah kalau harus dilakukan penerjemahannya dengan cara harfiyah atau *letterlijk*.

Istilah kedua adalah tafsir. Secara bahasa tafsir adalah bentuk masdar dari fi'il madly *fassara* yang artinya adalah *al-ibânah wa al-kasyf wa izhâr ma'na al-ma'qûl*, yaitu menjelaskan dan membuka serta menampakkan makna yang bisa diterima akal. Mengutip *Lisân al-'Arab* bahwa *al-fasr* artinya adalah *kasyf al-mughathbâ* yaitu menyingkap hal yang masih tertutup, sehingga kerja tafsir adalah membuka makna yang dikehendaki dari ungkapan lafaz yang masih belum jelas. Al-Qur'an sendiri menyebut kata tafsir dalam QS al-Furqan ayat 33 yang artinya adalah *bayân* atau *tafsîl*.<sup>290</sup>

Sedangkan secara istilah sebagaimana mengutip panangan Abu Hayyan tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara mengucapkan lafaz-lafaz Al-Quran serta mengambil makna petunjuknya, menggali hukum serta hikmah yang terkandung di dalamnya baik secara berdasarkan kata perkata maupun kalimat. Selain Abu Hayyan masih banyak lagi ulama yang menjelaskan makna tafsir, yang penekanannya berbeda satu sama lain. Salah satu definisi yang relative mudah dicerna adalah yang dikutip dari Al-Zarkasyi, bahwa tafsir adalah ilmu untuk memahami kitab Allah Swt yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, menjelaskan makna kandungannya, serta menggali berbagai hukum dan hikmah.<sup>291</sup>

Adapun takwil secara bahasa terambil dari kata al-aul, yaitu kembali kepada asal. Dengan demikian yang dimaksud dengan takwil adalah mengembalikan suatu ungkapan lafaz dari makna yang rajih (lahir) kepada makna marjuh (tidak unggul) dengan landasan suatu dalil yang menghendakinya.<sup>292</sup>

Sebagaimana telah disebutkan di atas bahwa terjemah ada dua jenis, yaitu terjemah seara harfiyah atau *letterlijk*, dan terjemah tafsiriyah atau yang disebut dengan terjemah bebas. Hasan Ayyub dalam bukunya *al-Hadîts fî 'Ulûm al-Qur'ân wal Hadîts* menjelaskan tentang pengertian dan jenis terjemah.

Secara urf, terjemah artinya adalah memindahkan ungkapan dari satu bahasa ke bahasa lainnya disertai dengan upaya untuk memenuhi keseluruhan makna dan tujuan dari bahasa asalnya ke bahasa tujuan. Dengan demikian terjemah ada dua jenis, yaitu terjemah harfiyah dan terjemah tafsiriyah. Terjemah harfiyah adalah disertai dengan upaya untuk tetap menjaga struktur dan pola kalimat yang terdapat pada bahasa asal. Sedangkan yang kedua adalah

---

<sup>290</sup> Manna Khalil al-Qaththan, *Mabâbis fî Ulum al-Qur'an*, Riyad, Mansyurat al-Nasyr al-Hadis, tth. 314.

<sup>291</sup> Manna Khalil al-Qaththan, *Mabâbis fî Ulum al-Qur'an*, Riyad, Mansyurat al-Nasyr al-Hadis, tth. 313.

<sup>292</sup> Manna Khalil al-Qaththan, *Mabâbis fî Ulum al-Qur'an*, Riyad, Mansyurat al-Nasyr al-Hadis, tth. 313.

terjemah tafsiriyah, yaitu tidak harus menjaga struktur dan pola kalimat sebagaimana pada bahasa asalnya. Terjemah tafsiriyah ini disebut juga dengan terjemah maknawiyah.<sup>293</sup>

Hasan Ayyub mengutip pandangan al-Zarqâni dalam buku *manâhil al-Irfan* diejlaskan bahwa pekerjaan terjemah Al-Qur'an perlu mendapat perhatian, karena tiga hal. Pertama, hukum terjemah memiliki kontroversi sehingga para ulama kita terdahulu berselisih paham mengenai terjemah ini. *Kedua*. Dengan pekerjaan terjemah Al-Qur'an banyak kalangan awam yang beranggapan bahwa pekerjaan terjemah adalah memindahkan Al-qur'and ari bahasa arab ke bahasa lainnya. Ketiga, sering terjadi kekeliruan yang fatal dalam proses penerjemahan ayat-ayat Al-Qur'an yang bisa membahayakan sendi-sendi kehidupan beragama di kalangan umat Islam.<sup>294</sup>

Dari situ tampak ada kontroversi di kalangan para ulama perihal terjemah Al-Qur'an ini. Kontroversi ini paling tidak dapat dijelaskan dari kedudukan Al-Qur'an itu sendiri sebagai kalam Allah, di mana ia mengandung makna jauh dan makna dekat. Atau yang disebut dengan makna asliyah dan makna tab'iyah. Makna asliyah adalah makna yang dapat ditangkap dari suatu ungkapan bahasa meskipun kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa lain. Disebut makna asliyah atau awalayah karena ia adalah makna yang pertama kali dapat ditangkap dari ungkapan bahasa tersebut. Sedangkan makna tab'iyah atau makna tsanawiyah adalah makna yang dapat ditangkap melampaui makna asliyah atau awalayah tersebut. Sebuah ungkapan bahasa, terutama yang memiliki nilai sastra memiliki makna tsanawiyah atau tab'iyah yang bertingkat-tingkat sesuai dengan nilai sastranya. Persoalannya adalah, apakah makna ini dapat ditangkap dan tetap terjaga melalui karya terjemah, apalagi ketika yang diterjemahkan adalah Al-Qur'an yang memiliki nilai sastra yang sangat tinggi.

Selain dari persoalan makna, terjemah Al-Qur'an juga memiliki kontroversi ketika harus diperhadapkan dengan persoalan I'jaz Al-Qur'an. Karena aspek-aspek I'jaz Al-Qur'an terutama dari segia bahasa dan sastra tidak mungkin dapat terkover dalam karya terjemah, sebaik apapun terjemah tersebut. Oleh karena itu, para ulama brebeda pendapat mengenai hukum penerjemahan Al-Qur'an. Dari berbagai pendapat dapat diambil kesimpulan bahwa terjemah Al-Qur'an secara harfiyah, bukan hanya tidak mungkin dapat dilakukan, tetapi juga dianggap akan mereduksi makna yang terkandung di dalamnya. Oleh karena itu edapat mungkin terjemah seperti ini dihindari. Sedangkan terjemah Al-Qur'an yang dilakukan dengan pola maknawi dapat dilakukan, dengan tujuan untuk menjelaskan makna Al-Qur'an dalam bahasa lain selain bahasa Arab. Pekerjaan ini sebenarnya tidak ada bedanya dengan pekerjaan tafsir, hanya saja

---

<sup>293</sup> Hasan Ayyub, *al-Hadîts fî 'Ulûm al-Qur'ân wal Hadîts* Iskandariya, Darussalam, 2007, h. 88

<sup>294</sup> Hasan Ayyub, *al-Hadîts fî 'Ulûm al-Qur'ân wal Hadîts* Iskandariya, Darussalam, 2007, h. 88

masih tetap terikat dengan kaedah-kaedah penerjemahan meskipun tetap menjaga untuk tidak terjebak dalam penerjemahan yang letterlijk.<sup>295</sup>

#### **D. Sejarah Penerjemahan Al-Quran**

Sejarah penerjemahan Al-Quran tidak dapat dilepaskan dari aktifitas dakwah Islam. Pada masa Nabi Saw sebelum hijrah ke Madinah, beliau pernah mengutus sahabat untuk hijrah ke Habasyah menemui seorang raja Najasyi yang tidak memahami bahasa Arab. Lalu melalui penerjemah ia dapat menerima pesan-pesan Al-Qur'an yang dibawa oleh para sahabat yang diutus tersebut, antara lain Ja'far bin Abbas, paman Rasulullah Saw yang menjadi pemimpin kafilah hijrah pada saat itu.

Salah seorang sahabat Nabi yang bernama Salman Al-Farisi juga dikisahkan pernah menerjemahkan surah al-Fatihah untuk dapat disampaikan pesan-pesannya kepada bangsanya di Persia agar mereka mampu menangkap makna pesan-pesan Al-Qur'an ini. Terlebih ketika Islam telah tersebar luas ke berbagai penjuru di luar jazirah Arab, penerjemahan Al-Qur'an baik secara lisan maupun tulisan telah mulai dilakukan oleh Umat Islam terutama untuk keperluan dakwah.

Dua peristiwa sejarah tersebut memberikan ilustrasi bagaimana kebutuhan akan penerjemahan pesan-pesan Al-qur'an bahkan sejak masa awal Islam. Dengan demikian sejak masa awal Islam kebutuhan akan penerjemahan sebagian atau bahkan seluruh ayat Al-quran sudah mulai terasa, dan kondisi ini direspon secara baik oleh sebagian sahabat, termasuk Salman dengan menerjemahkan pesan-pesan Al-Qur'an ke dalam bahasa yang dipahami oleh kaumnya. Hal ini menunjukkan pentingnya penerjemahan pesan-pesan Al-qur'an dalam lapangan dakwah bahkan sejak masa awal Islam.

Setelah wafat Nabi, dakwah Islam terus berkembang seiring berkembang luasnya dominasi politik Islam hingga ke luar jazirah Arab, termasuk Persia. Pada saat itu mulai terasa betapa pentingnya penerjemahan ayat-ayat Al-qur'an. Taufik Adnan Amal mencatat ada dua laporan mengenai aktifitas Salman al-Farisi sebagaimana telah disinggung diatas. Laporan pertama mengemukakan bahwa beberapa orang Persia meminta Salman untuk menuliskan sesuatu dari Alquran bagi mereka dalam bahasa Persia. Salman kemudian menerjemahkan surat al-Fatihah untuk mereka. Laporan kedua mengungkapkan bahwa orang-orang Persia berkirim surat kepada Salman memintanya menerjemahkan surat al-Fatihah ke dalam bahasa Persia, kemudian mereka menggunakan terjemahan itu di dalam shalat hingga terbiasa. Salman lalu menyampaikan ini kepada Nabi, dan ia tidak mencelanya.<sup>296</sup>

Menurut Taufik dari kedua laporan tersebut menunjukkan adanya kebutuhan mendasar akan penerjemahan Alquran bahkan sejak masa awal Islam. Kendatipun otentisitas kedua laporan tersebut masih diragukan tetapi

---

<sup>295</sup> Hasan Ayyub, *al-Hadits fi 'Ulum al-Qur'an wal Hadits* Iskandariya, Darussalam, 2007, h. 88

<sup>296</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Alquran*, op.cit. 400

fakta-fakta lain menunjukkan bahwa penerjemahan Alquran bukanlah hal yang dilarang oleh Nabi. Hal itu antara lain didukung fakta bahwa ketika Nabi mengirimkan surat ke Penguasa Bizantium, sebagaimana dikabarkan oleh Ibn Abbas dari Abu Sufyan ibn Harb, bahwa Heraclius memanggil seorang penerjemah untuk membacakan surat Nabi itu dalam bahasa Yunani, yang berbunyi: “Dengan Nama Allah Yang Pengasih dan Penyayang. Dari Muhammad Utusan Allah kepada Heraclius Penguasa Romawi... Hai ahli Kitab, marilah menuju suatu kata yang sama antara kami dan kamu bahwa kita tidak menyembah selain Allah dan tidak menyekutukan sesuatu pun dengannya.”<sup>297</sup>

Dengan demikian fakta tersebut menunjukkan bahwa Alquran dan tradisi kesejarahan Islam awal tidak memberikan petunjuk apapun bagi upaya sakralisasi bahasa Alquran sebagaimana terjadi belakangan, sehingga penerjemahan terhadapnya dianggap menyimpang dari ajaran Islam. Sakralisasi bahasa Alquran yang berujung pada pelarangan terhadap penerjemahan Alquran sebagaimana dilakukan kalangan ortodoksi Islam pada saat itu menimbulkan kesulitan tersendiri bagi pemeluk-pemeluk Islam non-Arab yang justru ini bertentangan dengan prinsip dan tujuan pewahyuan itu sendiri, yakni agar manusia memahaminya.

Pada akhir masa Khilafah Umayyiah dan awal Khilafah Abbasiyah telah terjadi gerakan besar-besaran untuk menerjemahkan karya-karya filsafat dari bahasa Yunani ke bahasa Arab. Salah satu yang terkenal dengan gerakan Arabisasi ini adalah pada masa Khilafah Umayyiah dipimpin oleh Khalid bin Yazid bin Muawiyah. Upaya ini terus berlanjut hingga masa Khilafah Abbasiyah, akan tetapi tidak tampak ada upaya menerjemahkan Alquran ke dalam bahasa Arab. Upaya menerjemahkan Alquran ke bahasa lain baru tampak pada masa Turki Usmani dan Saljuk. Hal itu tidak lain karena baik kekhalifahn Umayyiah maupun Abbas dua-duanya adalah dari Arabi sehingga dominasi Arabnya sangat tampak, sementara pada masa Saljuk dan Usmani keduanya adalah non Arab sehingga ada perubahan paradigma dari Arab sentris ke Turki sentris.

Gerakan penerjemahan Alquran di dunia Barat justru dipelopori oleh kalangan Orientalis dengan motif dan tujuan yang beragam. Salah satu diantara pelopor penerjemahan Alquran di kalangan Orientalis adalah Theodore Biabian, sarjana orientalis asal Swiss yang telah menerjemahkan Alquran ke dalam bahasa Latin. Terjemahannya pertama kali dicetak di Swiss pada tahun 1543 dan di Jerman pada tahun 1550. Terjemahannya ini kemudian diterjemahkan lagi ke dalam bahasa Barat lainnya, Italy, Jerman, Perancis, Inggris, dan lainnya. Orientalis lainnya yang telah menerjemahkan Alquran ke bahasa Inggris adalah George Sale, bahkan terjemahnya dicetak sebanyak 34 kali.<sup>298</sup>

Menurut Montgomery Watt sebagaimana dikutip oleh Tim Penerjemah Kementerian Agama dalam pengantar *Al Quran dan Terjemahnya*, penerjemahan

<sup>297</sup> Taufik Adnan Amal, Rekonstruksi Sejarah Alquran, op.cit. 400

<sup>298</sup> Najdah Ramadlan, *Tarjamah al-Qur'an..op.cit*, 138

Alquran ke dalam bahasa Barat dimulai sejak bangkitnya perhatian Barat terhadap studi Islam sejak awal abad ke 12. Hal ini dimulai dengan kunjungan Peter The Venerable, Abobot of Clugny ke Toledo pada awal abad tersebut. Salah satu diantara programnya adalah menerbitkan serial keilmuan untuk menandingi studi Islam di Andalus saat itu. Dari program ini kemudian lahirlah penerjemahan Alquran ke dalam bahasa Latin yang dilakukan oleh Robert Ketton (Robertus Retanenis) dan baru selesai pada Juli 1143.<sup>299</sup>

Pesatnya perkembangan terjamahn Alquran di Barat juga dipengaruhi oleh gerakan Renaissance. Pada awal abad 16 seiring dengan gerakan ini telah lahir buku-buku yang memperkenalkan tentang Islam di Barat, termasuk penerbitan terjemah Alquran. Terjemah Alquran ke dalam bahasa Latin yang telah dilakukan oleh Rober Ketton pada abad 12 tersebut diterbitkan kembali pada tahun 1530 dan tahun 1543. Dari penerjemahan ke bahasa Latin inilah kemudian dialihbahasakan oleh para penerjemah lainnya di Barat ke dalam berbagai bahasa di Eropa.<sup>300</sup>

Najda Ramadhan menemukan tidak kurang dari 51 terjemah Alquran ke dalam bahasa Inggris, 47 ke dalam bahasa Jerman, 36 ke dalam bahasa Latin, 31 ke dalam bahasa Prancis, 15 ke dalam bahasa Italy, 11 ke dalam bahasa Rusia, dan jumlah tersebut terus bertambah seiring dengan bertambahnya zaman hingga sekarang.<sup>301</sup>

Selain telah diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa Barat, Alquran juga telah diterjemahkan ke berbagai bahasa di dunia, termasuk bahasa Urdu, Persia, China, Melayu, Jawa dan berbagai bahasa di dunia seiring perkembangan dakwah Islam ke berbagai wilayah tersebut. Saat ini upaya penerjemahan Alquran ke berbagai bahasa di dunia telah dipelopori antara lain oleh Rabithah Alam Islami bekerja sama dengan Mujamma' Al-Malik Fahd Arab Saudi, yang telah mencetak terjemah makna Alquran ke berbagai bahasa di dunia. Hal ini tentu untuk menjawab kebutuhan umat Islam di berbagai penjuru dunia akan pentingnya memahami bahasa Alquran dan mengamalkan pesan-pesan yang terkandung di dalamnya dalam kehidupan.

Siapa pun yang berziarah ke Makkah dan Madinah, terutama di Masjidil Haram dan Masjid Nabawi akan dengan mudah di sana menemukan Alquran terjemah ke dalam berbagai bahasa di dunia. Karena Islam kini telah menjadi agama yang dianut oleh seluruh makhluk manusia di berbagai pelosok, di lima benua.

## E. Terjemah Al-Quran Di Indonesia

Indonesia termasuk Negara dengan penduduk mayoritas muslim. Dakwah Islam ke negeri ini terbilang unik karena tidak menggunakan pendekatan politik maupun militer seperti terjadi pada beberapa belahan dunia Islam lainnya. Islam masuk ke wilayah Nusantara melalui perantara para saudagar dan muballigh

---

<sup>299</sup> Tim Penerjemah Kementerian Agama, *Al Quran dan Terjemahnya*, h. 30

<sup>300</sup> Tim Penerjemah Kementerian Agama, *Al Quran dan Terjemahnya*, h. 30

<sup>301</sup> Najdah Ramadhan, *Tarjamah al-Qur'an..op.cit*, 138

yang datang dengan membaca corak cultural dan lebih mengedepankan proses asimiliasi budaya. Dampak yang paling nyata dari proses dakwah semacam ini adalah adanya pribumisasi terhadap pesan-pesan Alquran yang meniscayakan proses penerjemahan pesan tersebut ke dalam bahasa dan budaya local.

Akan tetapi di sisi lain orodoksi Islam sangat dominan dalam proses dakwah Islam ke wilayah Nusantara ini, di mana pada umumnya masih menganggap bahwa penerjemahan Alquran sebagai hal yang tabu bahkan dilarang. Sakralisasi bahasa Alquran yang terjadi di kalangan ortodoksi Islam sangat berpengaruh terhadap upaya penerjemahan Alquran ke bahasa non Arab termasuk bahasa melayu dan bahasa bahasa lainnya di wilayah Nusantara. Namun demikian kenyataan ini tidak membuat surut para pendakwah Islam di wilayah Nusantara untuk menerjemahkan pesan-pesan Alquran ke dalam bahasa dan budaya local. Upaya itu antara lain ditempuh dengan cara menerjemahkan tafsir Alquran dibanding dengan menerjemahkan Alqurannya itu sendiri. Upaya yang cerdas ini misalnya dilakukan oleh seorang ulama Sufi sekaligus mufasssir Abd al-Rouf (w. 1690) yang berasal dari Aceh Sinkil yang telah menerjemahkan Tafsir Jalalain ke bahasa Melayu. Menurut Snouck Hurgronje, karya Abd al-Rauf ini adalah terjamah dari tafsir al-Baidlawi, *Anwâr al-Tanzîl*.<sup>302</sup>

Upaya penerjemahan tafsir Alquran ini tidak hanya dilakukan di Indonesia, di Persia juga pernah dilakukan penerjemahan terhadap Tafsir al-Thabari yang digarap pada masa penguasa dinasti Samani di Khurasan, Abu Shalih Manshur bin Nuh (961-976).<sup>303</sup> Upaya ini antara lain untuk menerjemahkan pesan-pesan Alquran ke bahasa lain dengan tidak berbenturan dengan doktrin ortodoksi Sunni yang melarang penerjemahan Alquran ke bahasa lain.

Terjemah Alquran di Indonesia pada masa pra colonial dengan demikian masih diwarnai oleh corak ortodoksi Sunni yang menganggap tabu bahkan dilarang menerjemahkan Alquran.

Pergeseran dari otoritas ortodoksi Sunni tentang penerjemahan Alquran mulai redup seiring menguatnya pengaruh nasionisme kebangsaan yang telah memasuki dunia Islam baik di Timur Tengah maupun Asia Tenggara. Penerjemahan Alquran yang sebelumnya dianggap tabu, memasuki Era Kolonial di negeri ini sudah mulai berubah. Para ulama Nusantara telah berlomba-lomba menerjemahkan Alquran ke dalam bahasa Melayu dan bahasa local lainnya. Sejak awal abad 20 Mukhlis Hanafi mencatat tidak kurang dari 20 karya terjemah Alquran yang beredar di negeri ini, antara lain Di antara buku terjemah dimaksud Tafsir Qur'an Hidajatur Rahman (Munawar Khalil); Terjemah Tafsir karya Maulevi Mohammad Ali; Tafsir Qur'an (Zainuddin Hamidy dan Hs. Fachruddin); Tafsir Quran Karim (Mahmud Yunus); Tafsir Al-Bayan (TM. Hasbie ash-Shiddiqy); Al-Furqan: Tafsir Quran (Ahmad Hasan); Tafsir al-Azhar (Buya Hamka); Tafsir Rahmat (H. Oemar Bakry); Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an (Bachtiar Surin); Terjemah/Tafsir Al-Qur'an (Moh. Rifa'i); Al-

<sup>302</sup> Taufik Adnan Amal, Rekontruksi Sejarah Alquran, op.cit. 397

<sup>303</sup> Taufik Adnan Amal, Rekontruksi Sejarah Alquran, op.cit. 397

Qur'an & Maknanya (M. Quraish Shihab); Qur'an Kejawaen (Kemajuan Islam Yogyakarta); Qur'an Sundawiyah; Qur'an Bahasa Sunda (KH. Qamaruddien); Al-Ibriz (Bisyri Musthofa); Al-Iklil fi Ma'ānit-Tanzīl (Mishbah Zainal Musthofa); Al-Qur'an Suci Bahasa Jawa (Prof. KHR.Muhammad Adnan); Al-Amin (Bahasa Sunda); dan Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda. Beberapa buku terjemahan di atas diberi judul tafsir. Satu hal yang menunjukkan bahwa terjemahan juga merupakan tafsir, karena merupakan hasil pemahaman seorang penerjemah terhadap teks Al-Qur'an.<sup>304</sup>

Dengan demikian, upaya penerjemahan Alquran pada masa kolonial masih diwarnai kesan tabu menerjemahkan Alquran secara langsung. Tampak dari berbagai judul terjemahan tersebut, para ulama berupaya menerjemahkan pesan-pesan Alquran melalui tafsir, baik yang dilakukan oleh penulisnya itu sendiri maupun yang bersumber dari karya-karya tafsir yang ada.

Memasuki Era Kemerdekaan upaya penerjemahan Alquran tidak hanya dilakkan oleh para ulama, tapi juga dipelopori oleh Pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama Republik Indonesia. Upaya yang dilakukan oleh Kementerian Agama ini kemudian telah membuahkan hasil dengan diterbitkannya Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama RI yang biasa disebut Al-Qur'an dan Terjemahnya. Terjemah Alquran ini disusun oleh sebuah tim yang terdiri dari beberapa ulama anggota Lembaga Penerjemah Kitab Suci Al-Qur'an pada tahun 1965 dalam kurun waktu 5 tahun (1960-1965), dan dicetak secara bertahap dan beredar pertama kali pada tanggal 17 Agustus 1965 dalam tiga jilid. Dalam perkembangannya terjemahan tersebut mengalami beberapa kali perbaikan dan penyempurnaan. Menurut Muchlis Hanafi, sejak pertama kali diedarkan pada 17 Agustus 1965 hingga sekarang, terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama setidaknya sudah mengalami dua kali proses perbaikan dan penyempurnaan. Pertama, penyempurnaan redaksional yang dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan bahasa pada saat itu, yaitu pada tahun 1989. Kedua, penyempurnaan secara menyeluruh yang mencakup aspek bahasa, konsistensi pilihan kata, substansi, dan aspek transliterasi dalam rentang waktu yang cukup lama antara tahun 1998 hingga 2002. Proses perbaikan dan penyempurnaan itu dilakukan oleh para ulama, ahli dan akademisi yang memiliki kompetensi di bidangnya sebagai wujud keterbukaan Kementerian Agama terhadap saran dan kritik konstruktif bagi perbaikan dan penyempurnaan Al-Qur'an dan Terjemahnya. Upaya itu juga didasari pada kesadaran bahwa tidak ada karya manusia yang sempurna, apalagi ketika akal manusia yang terbatas ingin menjangkau pesan kalam Tuhan yang tidak terbatas.<sup>305</sup>

Selain karya Kementerian Agama, masih banyak lagi karya terjemah Alquran yang telah beredar di masyarakat dengan corak dan model penerjemahan yang beragam. Setidaknya ada dua karya terjemah yang dapat mewakili beberapa karya tersebut selain terjemah ementerian Agama, yaitu

---

<sup>304</sup> Muchlis Hanafi, *Problematika...op.cit.*179

<sup>305</sup> Muchlis Hanafi, *Problematika...op.cit.*179



karya terjemah Quraish Shihab *Alquran dan Maknanya* dan satu lagi terjemah Alquran perkata yang diterbitkan oleh Penerbit As-Syamil. Karakteristik kedua karya ini dan karya Kementerian Agama akan dibahas lebih lanjut dalam penelitian ini.

## **F. Karakteristik Tiga Karya Terjemah Al-Quran Indonesia**

### *Al-Quran Dan Terjemahnya*

Salah satu karya terjemah Alquran yang paling banyak beredar di masyarakat adalah terjemahan Alquran Kementerian Agama RI yang lazim dikenal *Al Quran dan Terjemahnya*. Terjemah Alquran ini merupakan ikhtiar Pemerintah Republik Indonesia untuk mengenalkan Alquran yang berbahasa Arab kepada masyarakat Indonesia. *Al Quran dan Terjemahnya* pertama kali terbit pada tahun 1965, tepatnya pada tanggal 17 Agustus 1965.<sup>306</sup> Terjemah Alquran Kementerian Agama ini disusun oleh Tim Penerjemah selama kurun waktu kurang lebih 5 tahun sejak tahun 1960. Lembaga Penerjemahan Alquran Kementerian Agama ini dibentuk berdasarkan SK Menteri Agama RI No. 91 tahun 1962 dan No. 53 tahun 1963 dengan ketua Tim Prof. RHA. Soenarjo, SH.

Sejak pertama kali terbit pada Agustus 1965 *Al Quran dan Terjemahnya* setidaknya telah mengalami dua kali proses revisi dalam rangka penyempurnaan dan perbaikan. Revisi pertama pada tahun 1989, dipimpin oleh Drs.H.A. Hafidz Dasuki, MA sebagai Ketua Lajnah Pentashih Alquran Kementerian Agama. Revisi pertama kali ini lebih difokuskan pada perbaikan redaksi yang dianggap tidak lagi relevan dengan perkembangan bahasa pada saat itu.

Revisi kedua pada tahun 1998, dengan Lajnah Pentashih Alquran masih dibawah kepemimpinan Drs. H.A. Hafidz Dasuki, MA. Tim revisi yang dilibatkan pada saat itu adalah Prof.Dr.M.Quraish Shihab, Prof.Dr.A.Baiquni, dan Prof. Dr.H.Said Aqil Husein Almunawar,MA. Pada rervisi kedua ini dilakukan penyempurnaan secara menyeluruh yang mencakup aspek bahasa, konsistensi pilihan kata, substansi, dan aspek transliterasi. Proses ini menurut Muchlis Hanafi dilakukan dalam rentang waktu yang cukup lama antara tahun 1998 hingga 2002. Proses perbaikan dan penyempurnaan itu dilakukan oleh para ulama, ahli dan akademisi yang memiliki kompetensi di bidangnya sebagai wujud keterbukaan Kementerian Agama terhadap saran dan kritik konstruktif bagi perbaikan dan penyempurnaan *Al Quran dan Terjemahnya*. Upaya itu juga didasari pada kesadaran bahwa tidak ada karya manusia yang sempurna, apalagi ketika akal manusia yang terbatas ingin menjangkau pesan kalam Tuhan yang tidak terbatas.<sup>307</sup>

Belakangan muncul kontroversi mengenai Alquran terjemah Kementerian Aga mini. Salah satu kontroversi itu mengenai model penerjemahannya yang dianggap letterlijk atau harfiyah. Sebagai pejabat yang berkecimpung dalam Lajnah Pentashih Al-Quran Kementerian Agama Muchlis

---

<sup>306</sup> Muchlis Hanafi, *op.cit*, 179

<sup>307</sup> Muchlis Hanafi, *op.cit*, 179

Hanafi menjelaskan, bahwa penyusunan *Alquran dan Terjemahnya* justru didasarkan atas sebuah kesadaran bahwa penerjemahan Al-Quran secara harfiah tidak mungkin bisa dilakukan, sebab bahasa di dunia ini terlalu terbatas untuk bisa menerjemahkan bahasa Al-Qur'an. Oleh karena itu, menurut Muchlis Hanafi, yang dimaksud sebenarnya adalah terjemah Makna Al-Qur'an, bukan terjemah dengan pengertian pengalihbasaan yang dapat menggantikan posisi teks Al-Qur'an itu sendiri atau menampung semua pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an. Penyusunan *Al-Quran dan Terjemahnya* menggabungkan dua metode sekaligus, yaitu harfiah dan maknawiyah atau tafsiriyah. Lafal yang bisa diterjemahkan secara harfiah dilakukan secara harfiah, sedangkan lafal yang tidak bisa diterjemahkan secara harfiah kemudian diterjemahkan secara maknawiyah atau tafsiriyah. Bahkan bila diperlukan, diberi catatan kaki sebagai penjelasan atas terjemah tersebut. Sehingga terdapat sekitar 1610 catatan kaki pada *al-Qur'an dan Terjemahnya* versi pertama dan terdapat 930 catatan kaki pada edisi revisi.<sup>308</sup>

Kesan bahwa Al-Quran dan Terjemahnya disusun berdasarkan pola pendekatan terjemah harfiah sebagaimana dikemukakan oleh Majelis Mujahidin Indonesia mungkin hanya didasarkan semata pada pernyataan Ketua Tim Penyelenggara Penterjemah Kitab Suci Al-Quran, prof. R.H.A. Soenarjo, SH:

*"Terjemahan dilakukan seletterlijk (seharfijah) mungkin. Apabila dengan tjara demikian terjemahan tidak dimengerti, maka baru ditjari djalan lain untuk dapat difahami dengan menambah kata-kata dalam kurung atau diberi not. Apabila mengenai sesuatu kata ada dua pendapat, maka kedua pendapat itu dikemukakan dalam not."*<sup>309</sup>

Sekilas memang ada kesan seperti yang dikemukakan oleh MMI, tetapi kalau dicermati lebih lanjut kesan tersebut akan berubah karena walau bagaimanapun tidak bisa hanya dengan pendekatan harfiah. Ungkapan di atas menunjukkan kehati-hatian dari tim penerjemah dalam menerjemahkan Al-Quran sehingga tetap terjaga orisinalitas maknanya. Baru ketika mengalami kesulitan untuk menerjemahkan secara harfiah maka dilakukanlah penerjemahan secara makna. Pola penerjemahan seperti ini juga dilakukan oleh para penerjemah lainnya semisal A. Hassan bin Ahmad dalam *Al-FurqanTafsir Al-Qur'an*, Prof. TM. Hasbi Ash Shiddieqy dalam *Tafsir Al-Bayaan*, dan M. Quraish Shihab dalam *Al-Qur'an dan Maknanya*.<sup>310</sup>

Selain pendekatan penerjemahan yang menggabungkan antara pola harfiah dan maknawiyah sebagaimana dikemukakan di atas, karakteristik lainnya dari *Al-Quran dan Terjemahnya* terbitan Kementerian Agama ini, penyajiannya dilakukan dengan sejajar antara teks ayat dan terjemah dalam satu halaman. Hal ini dipandang praktis, karena memudahkan bagi para pembaca untuk langsung melihat antara ayat dan terjemahnya sekaligus. Hal lain yang

---

<sup>308</sup> Muchlis Hanafi, *op.cit*, 179

<sup>309</sup> Muchlis Hanafi, *op.cit*, 179

<sup>310</sup> Muchlis Hanafi, *op.cit*, 179

memberikan keunggulan dalam penyajian *Al-Quran dan Terjemahnya* adalah disajikan dengan menambahkan tema-tema dalam setiap surat dan ayat. Misalnya dalam penyajian Surat Al-Baqarah, *Al-Quran dan Terjemahnya* menyajikan tidak kurang dari 9 tema dengan 58 sub tema dalam surah ini. Adanya tema dan sub tema tersebut sangat membantu pembaca untuk dapat memahami isi kandungan ayat-ayat Al-Quran yang dibaca.<sup>311</sup>

#### *Al-Quran Dan Maknanya*

Salah satu karya besar Quraish Shihab selain dari *Tafsir Al-Misbah* adalah *Al-Qur'an dan Maknanya*. Quraish Shihab adalah ulama Indonesia yang paling terdepan dalam membangkitkan semangat untuk membumikan Al-Qur'an. Semangat ini tercermin dalam berbagai karya beliau, mulai dari *Membumikan Al-Qur'an*, *Tafsir Al-Misbah*, dan yang sedang ditelaah dalam penelitian ini adalah *Al-Qur'an dan Maknanya*.

Quraish Shihab adalah seorang pakar studi Al-Qur'an jebolan Universitas Al-Azhar Mesir. Beliau telah mendedikasikan hidupnya untuk memberikan pemahaman kepada masyarakat Indonesia akan perlunya mempelajari Al-Qur'an beserta maknanya. Semangatnya 'membumikan Al-Qur'an' dengan menghadirkan 'Al-Qur'an dan Maknanya' adalah salah satu usaha beliau di saat masyarakat Islam Indonesia membutuhkan terjemahan yang lebih komprehensif dibanding terjemahan-terjemahan Al-Qur'an yang lahir sebelumnya, yang tampak rigid.

Tujuan disusunnya *Al-Qur'an dan Maknanya* adalah membantu siapapun yang ingin mengenal makna kandungan ayat-ayat Al-Qur'an. Menurut penulisnya sendiri, *Al-Qur'an dan Maknanya* bukanlah karya terjemah, karena pada hakekatnya Al-Qur'an tidak dapat diterjemahkan dalam arti dialihbahasakan. Yang paling memungkinkan adalah menghadirkan sebagian makna, bukan seluruhnya, dan makna itu pun adalah menurut sudut pandang manusia, bukan makna hakiki yang dimaksud oleh Tuhan. Jangankan firman Tuhan, ucapan manusia biasapun hanya pengucapnya yang sesungguhnya mengerti apa yang dimaksudkannya, sedangkan pemahaman pendengar atau pembacanya menjadi sangat relative.

Setiap kata merupakan wadah yang menampung makna, demikian tutur Quraish. Pengalih bahasa seharusnya mengetahui secara baik dan benar apa saja kandungan dari wadah kata (dalam bahasa asal) itu, lalu memilih kata yang sepadan dengan kandungannya dalam bahasa yang dialihkan kepadanya (baca: bahasa sasaran). Kalau tidak, maka terjemahannya menjadi kurang, atau berlebih, bahkan salah. Kesulitan akan bertambah jika bahasa yang akan dialihkan (bahasa asal) lebih kaya dari bahasa yang dialihkan kepadanya (bahasa sasaran). Dalam konteks ini semua menyadari bahwa bahasa Al-Qur'an sangat kaya, banyak kata yang tidak memiliki padanan dalam bahasa Indonesia, bahkan dalam bahasa-bahasa lainnya. Quraish menghadirkan 'Al-Qur'an dan Maknanya' sebagai usaha untuk memaknai, memberikan penjelasan atas penerjemahan al-Qur'an yang dilakukan ulama-ulama terdahulu di Indonesia

---

<sup>311</sup> Tim Penerjemah Kementerian Agama, *Al Quran dan Terjemahnya*, h. 112

yang masih sangat kaku dalam pemilihan diksinya, sehingga menghasilkan penerimaan pemahaman Al-Qur'an yang meninggalkan ambiguitas.

Quraish Shihab, sebagai doctor tafsir yang lahir dari rahim Al-Azhar, salah satu universitas Islam terkemuka, tidak bisa terlepas dari bangunan berfikir ulama-ulama Mesir yang bersepakat dalam memberikan batasan-batasan dan syarat-syarat bagi kadernya dalam usaha menerjemahkan dan menafsirkan Al-Qur'an. dalam Al-Qur'an dan maknanya, Quraish berusaha sekuat kemampuan untuk memenuhi persyaratan-persyaratan itu, meski tidak menjadi jaminan bahwa makna-makna yang penulis hidangkan tidak luput dari kelengahan, bahkan kesalahan, sehingga memberi peluang kepada generasi penerjemah berikutnya untuk memperbaiki kesalahan dan penyempurnaan kekurangannya.

Dalam 'Al-Qur'an dan Maknanya' terhidang juga sebagian dari asbab an-Nuzul(sebab-sebab turun) ayat-ayat tertentu yang menurut penilaian ulama-ulama bernilai shahih. Itu dimaksudkan untuk memperjelas makna ayat. Ini karena walaupun banyak sabab nuzul, tetapi tidak semua shahih dan tidak semua juga diperlukan untuk memperjelas makna ayat.

Catatan-catatan ilmiah yang terhidang dalam kitab 'Al-Qur'an dan Maknanya' pada umumnya terambil dari Tafsir al-Muntakhab, yang disusun oleh sejumlah pakar Mesir, yang dijadikan juga rujukan oleh Quraish dalam karyanya Tafsir Al-Mishbah. Quraish menjelaskan bahwa yang terhidang dalam kitab 'Al-Qur'an dan Maknanya'diambil dari karya beliau tersebut. Hal ini untuk menyambut harapan sementara orang yang merasa tidak cukup waktu, atau kemampuan untuk membaca kitab Tafsir yang terdiri dari lima belas jilid itu. Tentu saja apa yang terhidang di kitab ini tidak mencerminkan semua yang terhidang dalam Tafsir Al-Mishbah, namun makna yang dihidangkannya di kitab ini sudah dapat mengurangi sedikit dari dahaga siapa saja yang haus terhadap tuntunan Al-Qur'an.

'Al-Qur'an dan Maknanya' mampu menghadirkan pemaknaan, untuk tidak menyebut penerjemahan, atas Al-Qur'an. Kitab ini telah melengkapi, bahkan menyempurnakan kitab-kitab terjemahan Al-Qur'an yang telah mendahuluinya. Meski diakui sendiri oleh penulisnya, bahwa pada gilirannya diharapkan hadir kitab-kitab 'terjemahan'Al-Qur'an dapat hadir untuk menyempurnakan usaha Quraish atas hal ini. Namun untuk saat ini, 'Al-Qur'an dan Maknanya' masih menjadi kitab yang sangat komprehensif sebagai rujukan terjemahan yang lebih lengkap dan komprehensif.

#### *Syamil Al-Quran Terjemah Perkata*

Seiring dengan mulai bangkitnya semangat umat Islam di Indonesia untuk mempelajari bahasa Al-Qur'an, dewasa ini mulai berkembang Al-Qur'an terjemah perkata. Quran terjemah perkata ini menyajikan terjemahan Al-Qur'an kata perkata sehingga memudahkan bagai pemula untuk menangkap makna kata perkata dari Al-Qur'an. Sejalan dengan permintaan pasar yang cukup menjanjikan, belakangan tidak kurang dari 30 penerbit yang berlomba-lomba menyajikan terjemah Al-Quran perkata dengan berbagai sajian menarik yang inovatif.

Salah satu di antara karya tersebut adalah Al-Qur'an Terjemah Perkata yang diterbitkan oleh Penerbit Syamil. Al-Qur'an terjemah perkata ini sesungguhnya bukanlah hal yang baru, di kalangan pesantren terjemah perkata atau yang disebut ngapsai kitab kuning adalah hal yang langsung namun seiring mulai bangkitnya kembali semangat mempelajari Islam dan mengkaji Al-Qur'an maka kemudian lahir karya-karya terjemah Al-Qur'an perkata.

Upaya memasyarakatkan pemahaman Al-Qur'an di Indonesia dilakukan oleh pemerintah, tetapi juga masyarakat luas, termasuk para penerbit. Tidak kurang dari 30 penerbit mencetak Al-Qur'an, terjemah dan tafsirnya. Mereka bergabung dalam satu wadah organisasi yang bernama Asosiasi Penerbit Al-Qur'an Indonesia (APQI). Untuk menarik konsumen dan agar masyarakat tertarik membaca serta mempelajari Al-Qur'an dan kandungannya, para penerbit berlomba melakukan inovasi dan kreasi baru, bukan hanya dalam hal tampilan (lay out dan setting-nya), tetapi juga materi yang disajikan. Misalnya ada yang menyertakan dalam mushaf berbagai materi seperti terjemahan, kosakata, asbab nuzul dan lainnya yang mencapai 15 materi sehingga dinamakan The Reference. Ada yang dalam mushafnya memuat 7 materi sehingga disebut "Seven in One", dan masih banyak lainnya.<sup>312</sup>

Salah satu bentuk kreativitas penerbit, yaitu mencetak mushaf Al-Qur'an dengan terjemahan per kata. Setiap kata demi kata dalam ayat dipenggal/dipotong dan diberi makna/arti di bawahnya. Selain untuk memberi pemahaman Al-Qur'an pola ini juga dimaksudkan agar pembaca memahami arti dan makna setiap kata dalam Al-Qur'an, terutama mereka yang tidak mengerti bahasa Arab. Terjemahan ini berhasil meraih hati banyak pembaca. Sejak tren ini muncul di tahun 2007 sampai sekarang tidak kurang dari 10 penerbit berlomba menerbitkan terjemahan ini dengan kekhasan masing-masing. Ada di antara penerbit yang berhasil menjual hingga puluhan ribu eksemplar.<sup>313</sup>

Bagi masyarakat awam, terutama yang ingin mendalami bahasa Arab melalui Al-Qur'an, terjemahan ini sedikit banyak dianggap cukup menolong. Tetapi secara akademis, menurut Muchlis Hanafi model terjemahan perkata memiliki persoalan ilmiah, dilihat dari sisi metodologi dan substansi. Secara metodologi terjemahan ini akan terjebak pada 'pemaksaan' terjemah secara harfiah yang tidak mungkin dapat dilakukan terhadap teks Al-Qur'an dengan pertimbangan seperti dijelaskan terdahulu. Terjemahan ini akan terhadang oleh karakter bahasa Al-Qur'an yang sangat kaya dan memiliki keunikan serta kekhasan yang tidak dimiliki oleh bahasa-bahasa lain. Oleh karenanya, ketika dilakukan maka timbul persoalan dalam pemaknaan. Terjemahan menjadi tidak bisa dipahami dan rancu, bahkan tidak jarang terjebak dalam kesalahan. Alih-alih membuat pembaca mengerti kosakata bahasa Arab melalui kata-kata dalam Al-Qur'an, pembaca terkadang dibuat bingung karena penterjemah dalam banyak tempat harus menghindar dari pemaknaan secara harfiah.<sup>314</sup>

---

<sup>312</sup> Muchlis Hanafi, *op.cit*, 179

<sup>313</sup> Muchlis Hanafi, *op.cit*, 179

<sup>314</sup> Muchlis Hanafi, *op.cit*, 179

Kata syaikhkan kabīran dipisah menjadi syaikhkan–kabīran sehingga dalam dua terjemahan per kata (Sygma dan Kalim/Maghfiroh) diartikan “yang tua”, atau sudah tua – “sekali”. Kata kabīran diartikan “sekali”, sebab kalau diberi makna yang sesungguhnya (“besar”) maka makna yang muncul “yang tua/sudah tua besar”. Padahal siapa pun tahu kata kabīr dalam bahasa Arab tidak sedikit pun menunjuk pada makna “sekali”.<sup>315</sup>

Jadi di antara persoalan utama yang dihadapi dalam menerjemahkan Al-Qur’an, lebih-lebih ketika melakukannya per kata, adalah banyaknya idiom yang merupakan kekhasan bahasa Arab. Yang dimaksud dengan idiom di sini adalah konstruksi yang maknanya tidak sama dengan gabungan makna unsurnya, missal kambing hitam dalam kalimat, “dalam peristiwa itu hansip menjadi kambing hitam, padahal mereka tidak tahu apa-apa”.<sup>316</sup>

Pakar bahasa Arab menamakannya ta’ābīr masbūkah atau mu’addah atau jāhizah (dipersiapkan untuk digunakan dalam konteksnya). Bila diterjemahkan apa adanya (letterlijk) maknanya akan rancu dan ganjil, bahkan tidak akan bisa dipahami sebagaimana yang diinginkan.<sup>317</sup>

## G. Analisis Perbandingan Tiga Karya Terjemah Al-Quran

### *Keaneka Ragaman Terjemah*

Keragaman terjemah Al-Quran di Indonesia dapat dilihat dari tiga karya yang menjadi objek penelitian ini. Keragaman tersebut dapat dilihat dari pendekatan, cara penyajian, dan segmen pembaca yang dikehendaki. Dari segi pendekatan jelas berbeda satu dengan yang lain, *Al-Quran Terjemah Perkata* disusun dengan menggunakan pendekatan harfiyah, *Al-Quran dan Terjemahnya* disusun sebagian besarnya dengan pendekatan harfiyah, sedangkan *Al-Quran dan Maknanya* lebih dominan menggunakan pendekatan tafsiriyah.

Adapun dari segi cara penyajian juga berbeda, *Al-Quran Terjemah Perkata* disajikan dengan pola langsung penerjemahan diletakkan di bawah masing-masing kata yang dalam setiap ayat Al-Quran, *Al-Quran dan Terjemahnya* terjemahan pada umumnya diletakkan sejajar di samping dalam setiap ayat Al-Qur’an, sedangkan *Al-Quran dan Maknanya* meletakkan terjemahnya berada di sisi pinggir sedangkan teks ayat Al-Quran di tengah tanpa ada terjemah. Sedangkan dari segmen pembaca nampaknya, *Al-Quran Terjemah Perkata* diperuntukkan bagi kalangan yang ingin mengenal bahasa Al-Qur’an, berbeda dengan dua karya lainnya lebih difokuskan untuk dapat menangkap makna dan memahami pesan-pesan Al-Qur’an, ketimbang mempelajari kata perkata dari setiap ayatnya.

### *Latar Belakang Terjadinya Keragaman*

Beberapa hal yang melatarbelakangi terjadinya keragaman dalam penerjemahan ayat Al Quran, termasuk oleh ketiga karya terjemah ini. Latar

---

<sup>315</sup> Muchlis Hanafi, *op.cit*, 179

<sup>316</sup> Muchlis Hanafi, *op.cit*, 179

<sup>317</sup> Muchlis Hanafi, *op.cit*, 179

belakang terjadinya keragaman tersebut dapat dikembalikan kepada tujuan penyajian serta kecenderungan dari penulisnya itu sendiri.

Dengan demikian beberapa hal yang melatar belakangi adanya keragaman tersebut dapat digaris bawahi dari tiga hal mendasar. Pertama dari tujuan penghidangan karya ini kepada pembacanya, *Al Quran dan Terjemahnya* jelas disusun sebagai karya standar yang dimotori oleh Pemerintah dalam hal ini Kementerian Agama, sehingga posisi dalam menerjemahkannya pun dikawal sedemikian rupa oleh banyak anggota tim, sehingga perbedaan-perbedaan penafsiran diminimalisir sedemikian rupa dengan sedapat mungkin menggunakan makna terdekat dari setiap ayatnya. Konsekuensinya pendekatan penerjemahan harfiyah lebih dititik beratkan meskipun sulit terhindar dari penerjemahan tafsiriyah. Hal itu sangat berbeda dengan *Al Quran dan Maknanya* yang penyusunnya hanya satu orang dan jelas tujuannya adalah untuk menghidangkan makna Al Quran, sehingga keleluasaan dalam menampilkan makna setiap ayat lebih tampak dan terhindar dari kekakuan dalam penerjemahan. Sedangkan *Terjemah Al Quran Perkata* jelas dilatarbelakangi oleh tujuan memperkenalkan bahasa Al Quran dengan menampilkan makna setiap kata, ia sangat terpaku dengan pemotongan-pemotongan kata perkata sehingga sulit terhindar dari kesulitan dalam memahami makna per ayatnya.

Selain disebabkan oleh tujuan yang berbeda dari masing-masing karya penejemahan ini, dua penyebab lainnya adalah pengetahuan masing-masing penerjemah akan kaedah bahasa Arab dan pemahaman mereka terhadap tafsir dari masing-masing ayat yang diterjemahkan. Kedua factor ini sangat berpengaruh terhadap perbedaan-perbedaan yang ditemukan dalam penerjemahan Al Quran sebagaimana tertuang dalam kondisi obyektif penerjemahan di atas.

#### *Berbagai Kendala Dan Solusi*

Masing-masing dari ketiga karya ini menghadapi kendala tersendiri dalam menyajikan karya terjemahnya yang kemudian diupayakan untuk diatasi dengan caranya masing-masing. *Al Quran dan Terjemahnya* memiliki kendala ketika harus menampilkan terjemahan yang sedapat mungkin mendekati makna terdekatnya untuk meminimalisir perbedaan dalam pemaknaan tafsir.

Kendala ini diatasi dengan cara tetap kembali kepada penerjemahan tafsiriyah dengan menampilkan penjelasan-penjelasan yang tertuang dalam catatan kaki pada beberapa ayat yang menghadapi kendala semacam ini. Sebagaimana telah disebutkan di atas, tidak kurang dari 1610 catatan kaki pada *Al Qur'an dan Terjemahnya* versi pertama. Sedangkan pada *Al Quran dan Maknanya* kendala semacam ini juga ditemukan meskipun tidak seserius yang dihadapi oleh yang pertama. Sebab, penulisnya sendiri menyampaikan bahwa karya ini bukan karya terjemah dalam arti harfiyah, tetapi merupakan penuangan makna. Kendala inipun tetap diatasi dengan menggunakan penjelasan berupa dalam kurung sekaligus dengan memberikan catatan kaki di bawahnya.

Adapun *Terjemah Al Quran Perkata* sebenarnya jelas banyak menemui kendala karena terpaku pada pemotongan kata perkata, sedangkan struktur kata

dalam bahasa Arab tidak sama dengan struktur kalimat dalam bahasa Indonesia sebagai bahasa tujuan. Hal ini diatasi oleh penerbitnya dengan menampilkan terjemahan yang utuh ayat perayat di setiap halamannya, sehingga ketika pembaca menemui kesulitan menangkap makna perayatnya dapat membacanya di bagian pinggir karya ini setiap halamannya.

## H. Penutup

### *Kesimpulan*

Dari uraian mengenai kondisi obyektif penerjemahan atas beberapa ayat dalam surah Al-Baqarah oleh ketiga terjemah Al-Quran di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai konsekuensi dari perkembangan dalam penerjemahan Al Quran di negeri ini, antara lain:

*Pertama*, hasil terjemahan dari ketiga karya ini sebenarnya tidak terlalu banyak perbedaannya. Namun dari sudut pandang ulumul quran ketiga terjemah Al Quran, *Al Quran dan Terjemahnya*, *Al Quran dan Maknanya*, dan *Terjemah Al Quran Perkata* masing-masing memiliki karakteristik tersendiri. Paling tidak dari segi pendekatan penerjemahannya. *Al Quran dan Terjemahnya* lebih menitik beratkan pada penerjemahan yang sedapat mungkin mendekati kepada makna dekat dibanding dengan mengambil makna jauh. Sepanjang masih dapat ditemukan bahasa yang secara harfiah dapat dipahami maka itulah yang diambil oleh *Al Quran dan Terjemahnya* dalam berbagai penerjemahannya. Ketika menemukan kebuntuan dalam penerjemahan dengan pola harfiah, *Al Quran dan Terjemahnya* segera beralih menggunakan pola terjemah tafsiriyah dibantu dengan memberikan catatan kaki di beberapa tempat. Sehingga wajar ketika ditemukan sekitar 1610 catatan kaki pada *al-Qur'an dan Terjemahnya* versi pertama dan terdapat 930 catatan kaki pada edisi revisi pendekatan Dalam bahasa yang lebih sederhana dapat dikatakan bahwa *Al Quran dan Terjemahnya* lebih banyak menggunakan pendekatan terjemah harfiah dibanding dengan terjemah tafsiriyah.

Berbeda dengan *Al Quran dan Maknanya*, dari judul yang dihidangkan ke hadapan para pembaca jelas karakteristik yang dimiliki oleh karya besar Quraish Shihab ini. Pendekatan yang digunakan dalam penerjemahan karya ini adalah pendekatan terjemah tafsiriyah atau terjemah maknawiyah, dan menghindari terjemah yang bersifat harfiah. Ditegaskan oleh penulisnya, bahwa karya ini dihidangkan dalam rangka membantu siapapun untuk memahami sekelumit dari makna-makna yang dikandung oleh ayat-ayat Al Quran. Penulisnya sendiri menegaskan bahwa ini bukan karya terjemah Al Quran karena pada hakekatnya, sebagaimana ditegaskan oleh para ulama bahwa Al Quran tidak dapat dialihbahasakan atau diterjemahkan, dalam artian secara harfiah. Apa yang dituangkan dalam karya ini adalah sebagian dari makna yang terkandung dalam Al Quran, paling tidak menurut sudut pandang manusia, bukan keseluruhan, karena mustahil bagi manusia untuk dapat menangkap seluruh makna yang dikandung di dalamnya. Oleh karena itu dapat kita jumpai dalam karya ini banyak penjelasan yang dimuat dalam boditeks berupa dalam kurung, selain juga ada catatan kaki di bawahnya.



Sedangkan *Terjemah Al Quran Perkata* memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dari kedua karya di atas. Karya yang ketiga ini dikatakan sebagai representasi dari karya terjemah Al Quran yang belakangan *booming* di pasaran yang jika diteliti lebih lanjut memiliki keanekaragaman juga dalam pola penerjemahannya. Sebagaimana ditegaskan oleh Tim Redaksi karya ini di pengantarnya, bahwa karya ini didesain untuk memperkenalkan bahasa Al Quran, serta memudahkan bagi para pembacanya untuk menguasai arti kata perkata dari ayat Al Quran. Dari sudut pandang ulumul quran karya terjemah ini sulit terlepas dari pendekatan terjemah harfiyah, karena ia sangat terpaku oleh potongan kata perkata. Konsekuensinya, alih-alih bertujuan untuk memberikan pemahaman kepada para pembacanya justru para pembaca sendiri akan menemui kesulitan dalam memahami makna ayatnya. Hal itu antara lain, karena pola struktur kalimat dalam bahasa Arab berbeda dengan pola struktur kalimat dalam bahasa Indonesia. Sebagai contoh, lazimnya dalam bahasa Indonesia subyek selalu berada di depan dengan pola DM atau diterangkan-menerangkan, dan jarang ditemui struktur kalimat dalam bahasa Indonesia dengan pola MD. Berbeda dengan bahasa Arab, selain menggunakan pola DM seperti dalam *jumlah ismiyah* yang terdiri dari *muftada* (subyek) dan *khobar muftada* (predikat) juga terdapat pola MD seperti dalam *jumlah fi'liyah* yang susunannya terdiri dari *fi'il* (predikat) dan *fa'il* (subyek).

Kedua, hal yang melatarbelakangi terjadinya keragaman dalam penerjemahan ini paling tidak disebabkan dari tiga hal mendasar. Pertama dari tujuan penghidangan karya ini kepada pembacanya, *Al Quran dan Terjemahnya* jelas disusun sebagai karya standar yang dimotori oleh Pemerintah dalam hal ini Kementerian Agama, sehingga posisi dalam menerjemahkannya pun dikawal sedemikian rupa oleh banyak anggota tim, sehingga perbedaan-perbedaan penafsiran diminimalisir sedemikian rupa dengan sedapat mungkin menggunakan makna terdekat dari setiap ayatnya. Konsekuensinya pendekatan penerjemahan harfiyah lebih dititik beratkan meskipun sulit terhindar dari penerjemahan tafsiriyah. Hal itu sangat berbeda dengan *Al Quran dan Maknanya* yang penyusunnya hanya satu orang dan jelas tujuannya adalah untuk menghidangkan makna Al Quran, sehingga keleluasaan dalam menampilkan makna setiap ayat lebih tampak dan terhindar dari kekakuan dalam penerjemahan. Sedangkan *Terjemah Al Quran Perkata* jelas dilatarbelakangi oleh tujuan memperkenalkan bahasa Al Quran dengan menampilkan makna setiap kata, ia sangat terpaku dengan pemotongan-pemotongan kata perkata sehingga sulit terhindar dari kesulitan dalam memahami makna per ayatnya.

Selain disebabkan oleh tujuan yang berbeda dari masing-masing karya penejemahan ini, dua penyebab lainnya adalah pengetahuan masing-masing penerjemah akan kaedah bahasa Arab dan pemahaman mereka terhadap tafsir dari masing-masing ayat yang diterjemahkan. Kedua factor ini sangat berpengaruh terhadap perbedaan-perbedaan yang ditemukan dalam penerjemahan Al Quran sebagaimana tertuang dalam kondisi obyektif penerjemahan di atas.

*Ketiga*, masing-masing dari ketiga karya ini menghadapi kendala tersendiri dalam menyajikan karya terjemahnya yang kemudian diupayakan untuk diatasi dengan caranya masing-masing. *Al Quran dan Terjemahnya* memiliki kendala ketika harus menampilkan terjemahan yang sedapat mungkin mendekati makna terdekatnya untuk meminimalisir perbedaan dalam pemaknaan tafsir. Kendala ini diatasi dengan cara tetap kembali kepada penerjemahan tafsiriyah dengan menampilkan penjelasan-penjelasan yang tertuang dalam catatan kaki pada beberapa ayat yang menghadapi kendala semacam ini. Sebagaimana telah disebutkan di atas, tidak kurang dari 1610 catatan kaki pada *Al Quran dan Terjemahnya* versi pertama. Sedangkan pada *Al Quran dan Maknanya* kendala semacam ini juga ditemukan meskipun tidak seserius yang dihadapi oleh yang pertama. Sebab, penulisnya sendiri menyampaikan bahwa karya ini bukan karya terjemah dalam arti harfiyah, tetapi merupakan penuangan makna. Kendala inipun tetap diatasi dengan menggunakan penjelasan berupa dalam kurung sekaligus dengan memberikan catatan kaki di bawahnya. Adapun *Terjemah Al Quran Perkata* sebenarnya jelas banyak menemui kendala karena terpaku pada pemotongan kata perkata, sedangkan struktur kata dalam bahasa Arab tidak sama dengan struktur kalimat dalam bahasa Indonesia sebagai bahasa tujuan. Hal ini diatasi oleh penerbitnya dengan menampilkan terjemahan yang utuh ayat perayat di setiap halamannya, sehingga ketika pembaca menemui kesulitan menangkap makna perayatnya dapat membacanya di bagian pinggir karya ini setiap halamannya.

#### *Saran*

Dari hasil penelitian serta analisis perbandingan atas masing-masing ketiga karya terjemahan Al Quran tersebut di atas, terdapat beberapa hal yang perlu ditindaklanjuti sebagai saran dari penelitian, antara lain:

*Petama*, sebagai karya terjemah tidak akan tertutup kemungkinan adanya perbedaan-perbedaan satu sama lain, di mana tidak ada dasar dalam bangunan ulumul quran untuk mengklaim bahwa terjemah yang satu lebih benar sedangkan terjemah lainnya keliru atau bahkan sesat. Yang ada adalah upaya dari masing-masing penerjemah untuk lebih mendekatkan makna Al Quran kepada para pembacanya, yang tentu hal ini tidak akan lepas dari berbagai kendala, baik berupa perbedaan penggunaan kaedah bahasa maupun pemahaman tafsir. Oleh karena itu kedewasaan dalam memandang perbedaan termasuk dalam persoalan penerjemahan Al Quran harus dikedepankan oleh siapapun, sehingga jauh dari klaim-klaim tersebut.

*Kedua*, hasil karya terjemah Al Quran yang telah dihidangkan di tengah masyarakat, termasuk ketiga karya terjemah yang menjadi objek dalam penelitian ini merepresentasikan perkembangan terjemah Al Quran di negeri ini yang sangat dinamis. Belakangan telah beredar di pasaran karya-karya monumental terjemah Al Quran yang menampilkan feature-featur yang sangat menarik bagi para pembaca, seiring meningkatnya kesadaran di kalangan umat Islam di negeri ini untuk mengkaji dan mentadabburi ayat-ayat Al Quran. Al-Quran terjemah perkata yang dijadikan objek dalam penelitian ini hanya satu contoh dari karya-karya serupa yang sangat variatif di pasaran. Yang sudah jelas

variasinya adalah dalam pola pemotongan kata perkata dari masing-masing karya yang beredar di pasaran yang berbeda-beda, yang justru sekilas dapat dilihat memiliki problem dari sudut pandang kaedah bahasa Arab dan ulumul quran. Saran tindaklanjut dari penelitian ini adalah agar ada penelitian berikutnya yang lebih focus pada karya-karya yang sekarang sedang beredar di pasaran dari sudut pandang kaedah bahasa dan ulumul quran.

*Ketiga*, semangat umat Islam di negeri ini untuk mempelajari bahasa Al Quran tumbuh sangat subur seiring dengan semakin meningkatnya kesadaran keberagamaan umat Islam belakangan terutama di kalangan masyarakat menengah yang sibuk, atau masyarakat modern yang lebih memilih belajar secara mandiri. Semangat tersebut disambut baik oleh para penerbit dengan menampilkan karya-karya terbitan Al Quran dengan berbagai tampilan, termasuk dengan terjemah Al Quran perkata dengan tujuan mengenalkan bahasa Al Quran kepada para pembaca tanpa harus melalui proses pembelajaran yang intens dengan guru atau ustadz di halaqah-halqah atau di kelas-kelas yang cukup menyita waktu bagi mereka. Sementara itu, terbitan-terbitan tersebut tidak menyertakan pedoman-pedoman belajar yang dijadikan sebagai penuntun bagi mereka dalam mempelajari bahasa Al Quran dimaksud. Oleh karena itu saran dari penelitian ini, para penerbit sebaiknya mencantumkan kaedah-kaedah praktis bagi para pembaca dengan mengenalkan dasar-dasar kaedah bahasa Arab untuk membantu mengatasi kesulitan para pembaca yang pada umumnya belum memahami karakteristik bahasa Arab yang merupakan bahasa pengantar kitab suci ini. Peneliti sendiri telah melakukan upaya ini dengan menerbitkan metode praktis mempelajari bahasa Al Quran, *Metode Bilqalam: Belajar Bahasa Al Quran Sembilan Jam*, yang tujuannya adalah untuk membekali para pembaca dengan kaedah-kaedah dasar bahasa Arab untuk memahami makna ayat-ayat Al Quran.[]

### Daftar Pustaka

- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Jakarta: Al-Fabet, 2005
- Anis, Ibrāhīm, *Dalālat al-Alfāṣ*, Maktabah Anglo Mesir, 1976. an-Nawawi, *Al-Majmu'*.
- Ashhiddiq, TM. Hasbi. *Al-Bayan, Tafsir Penjelas Al-Qur'an Karim*. Semarang: PT Pustaka Rizki, 2002.
- Awwas, Irfan S. "Ideologi Teroris dalam Terjemahan Al-Qur'an Depag", *Majalah Gatra* edisi 21 April 2011.
- Ayyub, Hasan . *Al-Hadīth fī 'Ulūm al-Qur'ān wal-Hadīth*. Kairo: Darussalam, 2008.
- Burdah, Ibnu. *Menjadi Penerjemah: Metode dan Wawasan Menerjemah Teks Arab*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aṣim*, jilid 13, cet. I, Giza: Muassasah Qurthubah, 2000.
- Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Madinah: Muja'mma' Malik Fahd, 1418 H.

- Kholis Setiawan, Nur. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Larson, Mildred, L. *Penerjemahan Berdasarkan Makna: Pedoman Untuk Pemadanan Antar Bahasa*. Jakarta: Arcan, 1989.
- M. Hanafi, Mukhlis. "Problemтика Penerjemahan Al-Qur'an", dalam *Subuf*, vo.4, No. 2, 2011
- M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Kosakata Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Parera, Jhon, D. *Teori Semantik*. Jakarta: Erlangga, 2004.
- Shihab, M. Quraish. *Al-Qur'an dan Maknanya*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Syaamil, *Syaamil Al-Qur'an, Terjemah Perkata*. Bandung: Syaamil Cipta Media. 2007.
- Tim Prima Pena. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. New Ed. Jakarta: Gita Media Press.
- Thalib, Muhammad. *Koreksi Terjemah Harfiah Al-Qur'an Kemenag RI*. Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011.
- Yunus, Mahmud. *Tafsir Qurr'an Karim*. Jakarta: PT Hidakarya Agung, 2004.
- Al-Zarkasyi, Badruddin. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007.

## IDEOLOGISASI AGAMA MELALUI WACANA KEAGAMAAN JARINGAN ISLAM LIBERAL

Firman

STAIN Parepare. Jln. Amal Bakti no. 8 Parepare, Sulawesi Selatan  
email: firmanmakmur65@gmail.com

**Abstrak:** *Wacana keagamaan dapat memuat ideologi tertentu yang bertujuan mempengaruhi pikiran pembaca. Pemahaman tersebut selaras dengan analisis wacana kritis yang memandang bahwa wacana dapat diberdayakan untuk kepentingan tertentu berupa ideologi. Dari sudut pandang ideologis, wacana dapat digunakan membungkus kepentingan tertentu, yakni menawarkan cara berpikir inklusif, pluralis, dan liberal melalui paham pluralisme agama. Wacana keagamaan yang diproduksi oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) diduga mengandung ideologi tertentu. Penelitian ini bertujuan mengungkapkan bentuk konstruksi ideologi wacana keagamaan JIL melalui wacana. Artikel ini membahas pembatasan pada aspek kosakata sebagai alat konstruksi ideologi JIL. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan analisis wacana kritis. Data penelitian ini berupa teks-teks yang dihasilkan dan dipublikasikan JIL melalui laman (website) [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com) yang berupa artikel, reportase, komentar, siaran pers, dan rubrik. Berdasarkan hasil analisis data terhadap wacana JIL maka ditemukan fitur-fitur bahasa yang digunakan oleh penulis teks untuk mengonstruksi ideologi. Adapun fitur-fitur kebahasaan berupa kosakata bervujud klasifikasi, leksikalisasi, relasi makna (antonimi, sinonimi, dan hiponimi), dan metafora.*

**Kata Kunci:** Konstruksi, Ideologi, Wacana, Keagamaan.

### A. Pendahuluan

Wacana menjadi alat untuk menyampaikan ideologi tertentu untuk mempengaruhi dan menarik simpati pembaca termasuk wacana keagamaan (Islam). Kelompok atau gerakan Islam yang ada di Indonesia berusaha menanamkan ideologi tertentu kepada masyarakat sebagai bentuk upaya memperoleh pengaruh dan pengakuan. Dalam upaya memperoleh pengaruh dan pengakuan tersebut, maka wacana dalam bentuk dakwah/buletin atau artikel sering digunakan sebagai alat untuk menanamkan ideologi yang diyakini sebagai sesuatu yang sesuai dengan keadaan dan kebutuhan manusia saat ini (Firman dkk., 2016:39).

Paham (aliran pemikiran) keislaman yang ada di Indonesia membuat kotak-kotak kelompok, mulai yang eksklusif sampai kepada yang liberal seperti Jaringan Islam Liberal (JIL). JIL menawarkan cara berpikir inklusif, pluralis, dan

liberal yang menyajikan gagasan dan pemikiran melalui paham pluralisme agama. JIL berupaya merekonstruksi ideologi yang diyakini oleh umat Islam. Kelompok JIL berupaya membentuk pemahaman keagamaan yang dianggap baru dalam Islam, khususnya umat Islam di Indonesia. JIL berupaya mempengaruhi pembaca dengan ideologi baru tersebut dengan menggunakan bahasa sebagai medium, sehingga wacana dijadikan sebagai wujud praktik sosial (Fairclough, 1989, Bourdieu 1991).

Salah satu ideologi yang diperjuangkan JIL adalah pemihakan kepada yang kaum minoritas dan tertindas. Islam liberal berpijak pada penafsiran Islam yang memihak kepada kaum minoritas yang tertindas dan dipinggirkan. Menurut JIL, setiap struktur sosial politik yang mengawetkan praktik ketidakadilan atas yang minoritas adalah berlawanan dengan semangat Islam. Minoritas di sini dipahami dalam maknanya yang luas, mencakup minoritas agama, etnik, ras, jender, budaya, politik, dan ekonomi. Pemikiran JIL muncul sebagai respons terhadap kekhawatiran akan adanya dominasi pemikiran radikalisme Islam yang dikhawatirkan akan merusak ekologi hubungan antarumat beragama di Indonesia. Hal ini dapat terlihat dari sikap dan paradigma berpikir JIL yang bebas mendekonstruksi wilayah-wilayah doktrinal agama yang dahulu dianggap tabu dan sakral (Firman dkk. 2016:39).

Gerakan liberalisme Islam seperti yang diperjuangkan oleh JIL menghendaki perlunya reinterpretasi Islam, agar sejalan dengan kemoderenan. Islam diletakkan sebagai fakta sosial, dalam arti Islam dipraktikkan oleh umat muslim sebagai hasil dari proses reinterpretasi. Tema-tema yang sering diangkat oleh kelompok JIL adalah menyangkut persoalan teologis dan kemasyarakatan. Pembaruan teologis memerlukan adanya redefinisi peran wahyu dan posisi akal, sedangkan pembaruan masalah kemasyarakatan memerlukan adanya reinterpretasi doktrin Islam terkait dengan masalah-masalah sosial dan politik, seperti demokrasi, sekularisme, liberalisme, pluralisme, toleransi, kesetaraan jender, syariat Islam dan Hak Asasi Manusia (HAM) (Assyaukanie, 2002:12).

Hal yang menarik dalam kajian tentang wacana yang diproduksi oleh JIL adalah aspek bahasa sebagai alat konstruksi ideologi. Sebagaimana dikatakan Bourdieu (1991) bahwa bahasa merupakan salah satu atribut manusia yang paling penting. Bourdieu melihat bahwa bahasa tidak hanya merupakan alat komunikasi dan modal budaya, tetapi juga merupakan praktik sosial. Bahasa didapatkan oleh individu pelaku sosial dari masyarakat dan lingkungan tempat dia hidup dan tinggal, mengonstruksi dan dikonstruksi. Bahasa menjadi elemen penting yang harus dimiliki oleh pelaku sosial untuk dapat bersosialisasi dengan pelaku sosial yang lain. Melalui sosialisasi inilah makna kata-kata terbentuk dan terserap ke dalam kesadaran individu. Bahasa sebagai praktik sosial merupakan hasil interaksi aktif antara struktur sosial yang objektif dengan habitus linguistik yang dimiliki pelaku sosial.

Dalam pandangan wacana kritis, semua aspek teks (kosa kata dan tata bahasa) diberdayakan untuk membungkus kepentingan-kepentingan tertentu (berupa ideologi) yang ingin disampaikan oleh penulis kepada pembaca. Pengungkapan ideologi yang ada di balik teks memerlukan upaya pembebasan

bahasa yang digunakan oleh penulis dalam teks wacana. Hal inilah yang melatarbelakangi penggunaan wacana kritis sebagai alat analisis untuk mengungkap bentuk konstruksi ideologi yang terjadi dalam teks-teks wacana keagamaan yang diproduksi oleh JIL sebagai organisasi atau kelompok keagamaan yang memiliki ideologi dan aliran tertentu.

Bahasa dalam hal ini kosakata, gramatika, dan struktur teks dijadikan sebagai medium untuk merekonstruksi ideologi yang diperjuangkan oleh JIL. JIL membuat penafsiran Islam berdasarkan pada semangat religius-etik Quran dan Sunnah Nabi, bukan menafsirkan Islam semata-mata berdasarkan makna literal sebuah teks. Dengan demikian, ada upaya membangun suatu konstruksi ideologi dengan merekonstruksi pemahaman keagamaan yang selama ini dianut oleh umat Islam, khususnya di Indonesia. Untuk memahami rekonstruksi ideologi tersebut maka perlu dilakukan analisis pada teks atau wacana yang dihasilkan oleh JIL. Alat analisis yang mampu menjangkau ke arah pemahaman tersebut adalah analisis wacana kritis (AWK). AWK yang digunakan dalam kajian penelitian ini adalah AWK yang dikembangkan oleh Fairclough (1989).

Ideologi menjadi bagian penting dalam menentukan identitas bersama dan dalam menentukan gerakan bersama. Dalam setiap gerakan sosial, selalu membutuhkan ideologi, tidak terkecuali pada gerakan sosial keagamaan, seperti dalam Islam. Islam sebagai ajaran wahyu Allah, dalam perkembangan sejarah mengendap dalam pemahaman individu dan komunitas yang tidak lepas dari kondisi sosial-politik tertentu. Pemahaman ajaran Islam dalam berinteraksi dengan problem-problem historis-empiris umat Islam dan selanjutnya melakukan gerakan bersama untuk menghadapi dan memecahkan problem tersebut, yang kemudian memunculkan ideologi gerakan. (Maksum, 2011:85).

Dalam Islam, ideologi sebagaimana fungsi ideologi pada umumnya, berguna untuk: (a) struktur kognitif, keseluruhan pengetahuan yang dapat merupakan landasan untuk memahami dan menafsirkan dunia dan kejadian-kejadian dalam alam sekitarnya; (b) orientasi dasar yang membuka wawasan yang memberikan makna serta menunjukkan tujuan dalam kehidupan manusia; (c) norma-norma yang menjadi pedoman dan pegangan bagi seseorang untuk melangkah dan bertindak; (d) bekal dan jalan bagi seseorang untuk bertindak dan bertindak; (e) kekuatan yang mampu memberi semangat dan mendorong seseorang untuk menjalankan kegiatan dan mencapai tujuan; dan (f) pendidikan bagi seseorang untuk memahami, menghayati serta memolakan tingkah lakunya sesuai dengan orientasi dan norma yang terkandung di dalamnya. (Puspowardoyo dalam Maksum, 2011:86)

Dalam sejarah pemikiran Islam, terdapat dua ideologi dominan, yaitu liberalisme Islam dan radikalisme/ fundamentalisme Islam. Pertama, Liberalisme Islam. Ideologi liberalisme Islam dapat ditemukan pada pemikiran Muhammad Abduh dari Mesir, seorang pemikir Muslim terkemuka yang memberikan sumbangan berharga bagi pembaharuan Islam atau modernism. Pemikiran rasional dan liberal Abduh dipengaruhi oleh pemikiran sosial Barat dan aliran kaum rasional Mu'tazilah. Abduh berpendapat bahwa al-Quran menekankan penringnya penalaran. Ia percaya bahwa perhitungan rasional

untuk membuat keputusan demi kebaikan manusia di dalam masyarakat yang berubah adalah betul-betul islami. Oleh karena itu, di samping al-Quran dan Sunnah, akal adalah penting bagi perkembangan hukum Islam. Jika norma atau hukum tertentu dalam al-Quran dan Sunnah bertentangan dengan akal maka akal harus didahulukan.

Kedua, fundamentalisme Islam. Ideologi fundamentalisme memberikan pemahaman sebaliknya dari penafsiran liberal tentang hubungan antara Islam dan negara, dan konsep tentang syariah. Ideologi fundamentalisme Islam menyatakan bahwa dalam Islam, agama dan negara atau agama dan politik tidak dapat dipisahkan. Paham inilah yang memberikan pengaruh terhadap gagasan-gagasan pembentukan sebuah negara yang berdasarkan pada hukum Islam, yaitu gagasan tentang negara Islam sebagai alternatif penerus khilafah (Binder dalam Maksum, 2011:86).

Berdasarkan uraian di atas maka fokus penelitian ini adalah konstruksi ideologi wacana Jaringan Islam Liberal (JIL) melalui bahasa dalam wacana. Untuk mengkaji secara mendalam fokus penelitian tersebut maka yang menjadi kajian utama dalam penelitian ini adalah (1) konstruksi ideologi pluralisme dan Liberalisme Jaringan Islam Liberal (JIL) melalui kosa kata, dengan mengkaji fitur-fitur kebahasaan berupa klasifikasi, relasi makna, dan metafora

## **B. Metode Penelitian**

### ***Pendekatan dan Jenis Penelitian***

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam tentang rekonstruksi ideologi dalam wacana keagamaan (Islam), yaitu ujaran yang diungkapkan secara tertulis dalam media komunikasi seperti wacana dakwah dan ujaran-ujaran yang tertulis melalui media komunikasi dalam kelompok institusi atau organisasi keagamaan Jaringan Islam Liberal (JIL). Untuk tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan pertimbangan: (1) data penelitian ini bersifat alamiah, yakni teks-teks tertulis, (2) sebagai wujud praktik berwacana, teks dipandang sebagai praktik pemaknaan.

Penelitian ini menggunakan rancangan analisis wacana kritis model Fairclough (1989). Fairclough (1989:109—115) membagi analisis wacana dalam tiga dimensi, yaitu teks, praktik wacana, dan praktik sosial kultural. Dalam model Fairclough, teks dianalisis secara linguistik dengan melihat kosa kata, semantik, dan tata kalimat. Ia juga memasukkan koherensi dan kohesivitas, bagaimana antarkalimat atau kalimat digabung sehingga membentuk pengertian. Semua elemen yang dianalisis tersebut dipakai untuk melihat tiga hal. Pertama, ideasional yang merujuk pada representasi tertentu yang ingin ditampilkan dalam teks, yang umumnya membawa ideologi tertentu. Analisis ini pada dasarnya ingin melihat bagaimana sesuatu ditampilkan dalam teks yang membawa muatan ideologi tertentu. Kedua relasi, merujuk pada analisis bagaimana konstruksi hubungan di antara penulis dengan pembaca, seperti apakah teks disampaikan secara formal atau informal, terbuka atau tertutup. Ketiga, identitas, merujuk pada konstruksi tertentu dari identitas penulis dan pembaca, serta bagaimana personal dan identitas itu ditampilkan.



Di samping itu, untuk mengkaji aspek kebahasaan secara mendalam dipergunakan analisis wacana kritis model Fowler. Model analisis yang dikembangkan oleh Fowler didasarkan pada penjelasan Halliday mengenai struktur dan fungsi bahasa, di mana tata bahasa menjadi alat untuk dikomunikasikan kepada pembaca. Fowler meletakkan tata bahasa dan praktik pemakaiannya untuk mengetahui praktik ideologi.

Kosakata, menurut Fowler (1979) dapat membuat sistem klasifikasi. Bahasa menggambarkan bagaimana realitas dunia dilihat sehingga memberi kemungkinan seseorang mengontrol dan mengatur realitas sosial. Sistem klasifikasi ini akan berbeda antara seseorang atau satu kelompok dengan kelompok yang lain. Karena kelompok yang berbeda mempunyai pengalaman budaya, sosial, dan pemahaman keagamaan yang berbeda. Bahkan Fowler melihat, bagaimana pengalaman dan aliran yang berbeda itu dapat dilihat dari bahasa yang dipakai, yang menggambarkan bagaimana pertarungan sosial terjadi. Sistem klasifikasi ini dapat dilihat dari bagaimana suatu masalah dapat digambarkan dengan bahasa yang berbeda-beda. Pemilihan bahasa yang berbeda dipandang sebagai suatu praktik ideologi tertentu. Karena bahasa yang berbeda akan menghasilkan realitas yang berbeda ketika diterima oleh pembaca.

Istilah ideologi digunakan dalam dua cara yang berbeda. Pada satu sisi, ideologi digunakan sebagai sebuah istilah yang bersifat deskriptif, seperti sistem berpikir, sistem kepercayaan, dan praktik-praktik simbolik yang berhubungan dengan tindakan sosial dan politik. Pada sisi lain, istilah ideologi dihubungkan dengan proses pembenaran hubungan kekuasaan dan tidak simetris, berhubungan dengan proses pembenaran dominasi (Thompson, 1984:17).

Ideologi dapat dipahami sebagai pengetahuan tentang gagasan yang berkaitan dengan sistem pemikiran, sistem kepercayaan, dan sistem tindakan. Sebagai sistem pemikiran, ideologi sering dijadikan alat legitimasi terhadap kebenaran. Sebagai sistem kepercayaan, ideologi dapat dijadikan sebagai landasan keyakinan. Ideologi sebagai sistem tindakan dijadikan pedoman perilaku manusia. Dengan demikian, ideologi dijadikan acuan berpikir, keyakinan, dan tindakan (Thompson, 1984:73).

Ideologi menurut Thompson (2003:17) sering digunakan dalam dua cara. Pertama, ideologi digunakan dalam konsepsi yang netral (*neutral conception*). Melalui cara ini, ideologi dipahami tidak lebih sekadar sebagai sistem berpikir, sistem kepercayaan, praktik-praktik simbolik yang berhubungan dengan tindakan sosial dan politik. Kedua, memahami ideologi secara kritis yang disebut dengan *critical conception of ideology*. Dalam konsepsi kritis, ideologi selalu dikaitkan dengan relasi kekuasaan asimetris dan dominasi kelas.

### ***Data dan Sumber Data***

Data penelitian ini adalah kosakata, kalimat dan teks yang diproduksi oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) yang berupa, artikel, klip, reportase, kolom, dan pernyataan pers. Sumber data penelitian ini adalah media sosial berupa laman yang dimiliki oleh kelompok JIL di [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com). Artikel yang dijadikan sumber data adalah artikel yang berisi tentang ideologi yang dibangun oleh JIL. Sumber data diambil dari laman resmi JIL dengan membatasi pada

tulisan yang berupa artikel, reportase, berita dan ulasan, dan dokumen wawancara yang mengandung ideologi yang diperjuangkan oleh JIL. Data penelitian ini adalah kosakata, kalimat dan teks yang diproduksi oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) yang berupa, artikel, kliping, reportase, kolom, dan pernyataan pers. Sumber data penelitian ini adalah media sosial berupa laman yang dimiliki oleh kelompok JIL di [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com). Artikel yang dijadikan sumber data adalah artikel yang berisi tentang ideologi yang dibangun oleh JIL. Sumber data diambil dari laman resmi JIL dengan membatasi pada tulisan yang berupa artikel, reportase, berita dan ulasan, dan dokumen wawancara yang mengandung ideologi yang diperjuangkan oleh JIL.

### ***Prosedur Pengumpulan Data***

Adapun prosedur pengumpulan data penelitian ini yaitu, dimulai dengan mengidentifikasi data dengan penelusuran pada laman (website) Jaringan Islam Liberal (JIL) dengan membuat tabel penelusuran data sesuai aspek-aspek ideologi yang ada dalam waana JIL. Kemudian data tersebut dipilah berdasarkan pada aspek ideologi yang menjadi fokus penelitian. Selanjutnya, data yang sudah terpilah berdasarkan aspek penelitian dipilih berdasarkan fokus penelitian dan dilakukan pengkodean data untuk dianalisis.

### ***Analisis Data***

Analisis data teks wacana keagamaan dilakukan dengan pendekatan analisis wacana kritis Fairclough. Analisis wacana kritis dipilih karena analisis wacana kritis berasumsi bahwa setiap produksi wacana di media massa (sosial) selalu didasari oleh ideologi (kepentingan) tertentu untuk tujuan tertentu. Ideologi yang mendasari produksi wacana di media massa (sosial) bisa merupakan ideologi pemilik media atau institusi yang mengelola media itu dengan tujuan menguatkan atau meraih posisi dan kekuasaan. Wacana di media massa (sosial) dipandang tidak bebas kepentingan. Hal inilah yang dicurigai oleh analisis wacana kritis yang harus disikapi secara kritis oleh pembaca agar tidak mudah terjebak dalam pengaruh ideologi tertentu. Dengan demikian, penggunaan analisis wacana kritis dipandang tepat untuk mengungkap upaya rekonstruksi ideologi yang mendasari produksi wacana JIL.

Pendekatan analisis wacana kritis yang digunakan dalam penelitian ini adalah model analisis wacana Fairclough (1995:96—98). Analisis wacana model Fairclough mencakup tiga dimensi, yaitu (1) teks, (2) praktik kewacanaan, dan (3) praktik sosiobudaya. Proses analisis dilakukan dalam tiga tahap, yaitu (1) deskripsi (analisis teks berupa kosa kata, gramatika, dan struktur teks yang merekonstruksi ideologi JIL, baik bentuk maupun isinya), (2) menafsirkan (mengaitkan bentuk dan ideologi yang direkonstruksi dengan dasar yang dijadikan landasan rekonstruksi dalam proses produksi dan penerimaan informasi yang disampaikan melalui teks, dan (3) penjelasan (mengaitkan hasil rekonstruksi ideologi yang ditemukan dengan konteks sosial budaya/agama yang melatar-belakanginya).

Pada tataran teks, terdapat tiga unsur yang menjadi pusat perhatian Fairclough, yaitu (1) representasi, (2) relasi, dan (3) identifikasi. Representasi berkaitan dengan cara menampilkan dan menggambarkan peristiwa atau

masalah, orang atau pelaku, keadaan atau konteks, dan lain-lain dalam teks wacana. Relasi berkaitan dengan cara menampilkan dan menggambarkan hubungan antara sumber (penulis) dengan khalayak dalam teks wacana. Identifikasi berkaitan dengan cara menampilkan dan menggambarkan identitas sumber wacana dan khalayak dalam teks.

Analisis praktik kewacanaan berkaitan dengan penafsiran wacana yang dikaitkan dengan proses produksi dan penerimaan informasi dalam teks. Analisis praktik sosiobudaya berkaitan dengan penjelasan mendalam tentang hubungan antara informasi dalam teks dengan konteks sosiokultural.

### ***Tahap-tahap Penelitian***

Adapun tahapan-tahapan penelitian, yaitu dimulai dengan penelusuran awal tentang isu-isu yang diangkat dalam laman (website) Jaringan Islam Liberal (JIL). Selanjutnya, disusun desain penelitian dengan teori-teori yang berkaitan dengan analisis wacana kritis. Kemudian, dilakukan penelitian dengan mengumpulkan berbagai informasi dan data yang berkaitan dengan fokus penelitian berupa dokumen penelitian sebelumnya, tulisan berupa artikel, reportase, berita dan wawancara yang dipublikasikan melalui laman JIL. Data yang telah diperoleh dianalisis dan disusun menjadi laporan penelitian.

### **C. Hasil dan Pembahasan**

#### ***Konstruksi Ideologi JIL melalui Klasifikasi***

Klasifikasi berhubungan dengan kosa kata yang diorganisasikan dalam tipe-tipe wacana untuk mengonstruksi ideologi liberalisme yang dibangun oleh penulis teks wacana JIL. Fairlough (1989:114—115) menyebutnya sebagai skema klasifikasi (*classification schemes*) dan Santoso (2003: 70) menyebutnya sebagai pola klasifikasi. Skema klasifikasi merupakan cara tertentu membagi beberapa aspek realitas yang dibangun di atas representasi ideologi tertentu kenyataan itu. Dengan cara ini, struktur kosa kata sebuah ideologi berbasis, Fairclough (1989:115). Kosakata digunakan sebagai alat untuk mengkonstruksi ideologi JIL. Klasifikasi kata dipergunakan untuk mengonstruksi keberagaman dan kebebasan atau pluralisme dan liberalisme beragama dalam wacana JIL. Kosakata yang merujuk pada pluralisme dan liberalisme tersebut ditemukan pada kosakata, yakni ‘kebenaran tidak satu’ (bukan hanya Islam), ‘perbedaan (sebagai) ketetapan (Tuhan)’, ‘kebebasan’, ‘tidak (ada) paksaan’, ‘pilihan’, ‘privasi/hak pribadi (urusan pribadi)’, ‘masalah keyakinan’, ‘hubungan (kepada) Tuhan’, dan ‘tafsir teks relatif’.

Kutipan yang menunjukkan pengklasifikasian kata yang menunjukkan ideologi pluralisme beragama ditemukan dalam kutipan (1), (2), dan (3) berikut ini.

- (1) “Apa yang disebut sebagai ‘Islam’ **bukanlah** sesuatu yang monolitik, **tunggal**.” (AIUK.1)
- (2) “Dalam banyak ayat di Quran juga kita jumpai penegasan tentang **Tuhan** yang **tidak** menghendaki **keseragaman** dalam perilaku manusia.” (AIUK.5)
- (3) “Menjadi **hak setiap orang** untuk percaya bahwa **agamanya benar**. Namun, dalam waktu bersamaan, seseorang harus menghormati jika orang

lain berpikiran **sama**, sebab persoalan **keyakinan** merupakan **perkara pribadi** (qadliyah syahshiyah) dari setiap orang, sehingga **tidak boleh ada paksaan.**” (TALIF.2)

Pada kutipan (1) terdapat dua kosakata utama yang digunakan untuk menunjukkan upaya mengkonstruksi ideologi baru dalam pemahaman keislaman pembaca sebagaimana diinginkan oleh JIL, yaitu: ‘Islam’ yang **bukan** ‘monolitik, **tunggal**. Dengan demikian pembaca akan digiring kepada pemahaman akidah yang plural, yaitu agama yang ‘benar’ bukan hanya Islam, sehingga penganut agama Islam tidak boleh menyalahkan penganut agama lain atau aliran-aliran keagamaan dalam Islam itu sendiri. Melalui kosakata tersebut maka terbangun sebuah ideologi yang dikonstruksi oleh JIL, yaitu, Islam bukanlah satu-satunya agama yang mengandung kebenaran. Dengan demikian pembaca akan digiring kepada pemahaman bahwa setiap agama mengandung kebenaran dan tujuan yang sama.

Pada kutipan (2) ditemukan kosakata ‘keseragaman’ dalam kalimat, “Tuhan tidak menghendaki *keseragaman* dalam perilaku manusia”. Hal ini bisa dimaknai sebagai bentuk ideologi yang dikonstruksi oleh JIL untuk menggiring pembaca kepada pluralisme sebagai kehendak Tuhan, sehingga manusia pun harus menaatinya. Oleh karena keberagaman beragama merupakan ketentuan Tuhan yang telah ditegaskan dalam Alquran, maka manusia pun tidak boleh menolak atau menentangnya.

### ***Konstruksi Ideologi JIL melalui Leksikalisasi***

Leksikalisasi merupakan upaya pendayagunaan kosakata yang menjadi karakteristik wacana. Penggunaan kosakata tertentu yang menunjukkan karakteristik wacana dimaksudkan untuk menguatkan ideologi yang dibangun oleh penulis wacana. Leksikalisasi merupakan istilah yang digunakan oleh Haliday (1978; 1979) Fowler (1985; 1986); Fairclough (1989; 1995) dan Santoso (2001; 2003). Fairclough (1989; 1995) juga menggunakan istilah ‘*wording*’, ‘*rewording*’ dan ‘*overwording* atau *overlexicalization*’ untuk menunjukkan proses leksikalisasi dalam wacana ideologis. Tujuan kajian terhadap leksikalisasi dalam wacana JIL adalah untuk mendapatkan gambaran tentang pendayagunaan kata tertentu dalam upaya mengonstruksi pandangan keagamaan (ideologi) yang dibangun oleh JIL sebagai bentuk perlawanan terhadap pandangan keagamaan yang selama ini dipahami oleh umat Islam Indonesia, khususnya yang berpandangan konservatif dan tradisional.

Kosakata yang diberdayakan dalam wacana JIL dapat ditemukan pada pilihan kata seperti, beragama, sekuler, teks, suci, tidak suci, keadian, dan konstitus.

Kutipan (10), dan (11) berikut ini menunjukkan proses leksikalisasi yang dilakukan oleh penulis teks dalam mengonstruksi ideologi dalam wacana.

(1) “Baik dalam masyarakat **beragama** dan masyarakat **sekuler** ada hal yang mempertemukan keduanya, yakni pentingnya kedudukan **teks** sebagai penjamin makna **keadilan.**” (IDK.01)

(2) “Pertanyaan-pertanyaan di atas sebetulnya tidak terlalu rumit jawabannya sejauh menyangkut **teks yang tak suci**, misalnya **konstitusi**. Masalahnya menjadi rumit jika teks itu dianggap oleh masyarakat tertentu sebagai **teks suci** yang berasal dari Tuhan dan berlaku sebagai ketentuan yang universal kapan pun dan di mana pun.” (IDK.02)

Penggunaan kosakata beragama, sekuler, teks, suci, tidak suci, adil, dan keadilan pada kutipan (10) dan (11) di atas menunjukkan bahwa penulis teks ingin menonjolkan perbedaan pemahaman terhadap sebuah teks yang membatasi penafsiran pembaca. Bagi kaum beragama, seolah-olah teks yang dianggap suci itu tidak boleh ditafsirkan lagi sehingga membatasi pembaca dalam memahami teks dengan konteks yang berbeda. Pada sisi lain, digunakan kosakata ‘sekuler’ dan ‘konstitusi’ yang dibandingkan dengan kata ‘beragama’ dan ‘teks suci’ untuk menunjukkan perlawanan pemeroduksi wacana terhadap pemahaman tentang teks agama yang selama ini diyakini oleh masyarakat pada umumnya sebagai sesuatu yang sangat sakral.

### ***Konstruksi Ideologi JIL melalui Relasi Makna***

Relasi makna adalah hubungan semantik yang terdapat antara satuan bahasa yang satu dengan satuan bahasa lainnya (Chaer, 2014:297). Satuan bahasa yang memiliki relasi makna dapat berupa kata, frasa, maupun kalimat. Kata-kata tertentu dalam hubungannya dengan relasi makna sering digunakan dalam wacana untuk yang membangun ideologi. Menurut Fairclough (1989:166) kosakata tertentu yang memiliki relasi makna selalu berkaitan dengan ideologi tertentu. Relasi makna yang digunakan dalam mengonstruksi ideologi JIL dapat ditelusuri melalui antonimi, sinonimi, dan homonimi.

Antonimi merupakan kata yang memiliki perlawanan makna. Menurut Fairclough (2003:133), antonimi berarti tidak padan atau lawan kata, artinya makna satu kata berlawanan dengan makna kata yang lain. Selanjutnya, Chaer, (2014:299). menjelaskan bahwa antonimi adalah hubungan semantik antara dua buah satuan ujaran yang maknanya menyatakan kebalikan, pertentangan, atau kontras antara yang satu dengan yang lain.

Sinonim atau sinonimi adalah kata yang memiliki makna dasar yang sama. Sinonimi adalah hubungan semantik yang menyatakan adanya kesamaan makna antara satu satuan ujaran dengan satuan ujaran lainnya. Relasi makna sinonimi bersifat dua arah, yaitu jika satu satuan ujaran A bersinonim dengan satuan ujaran B, maka satuan ujaran bersinonim dengan satuan ujaran A (Chaer, 2014:297).

Hiponimi adalah hubungan makna antara dua kata, yaitu makna yang satu kata meliputi makna kata yang lain (Fairclough, 2003:133). Menurut Chaer, (2014:302), hiponimi adalah hubungan semantik antara sebuah bentuk ujaran yang maknanya tercakup dalam makna bentuk ujaran yang lain. Relasi makna melalui antonimi, sinonimi, dan antonimi diuraikan sebagai berikut.

### ***Antonimi dalam Wacana JIL***

Relasi makna berupa antonimi dalam wacana JIL ditemukan dalam penggunaan kata sekuler dan beragama, kitab suci dan konstitusi, sebagaimana yang terdapat pada kutipan (23), (24), (25) dan (26) berikut ini.

- (1) “Baik dalam masyarakat **beragama** dan masyarakat **sekuler** ada hal yang mempertemukan keduanya, yakni pentingnya kedudukan teks sebagai penjamin makna keadilan.” (IDK.01)
- (2) “Pertanyaan-pertanyaan di atas sebetulnya tidak terlalu rumit jawabannya sejauh menyangkut **teks yang tak suci**, misalnya **konstitusi**. Masalahnya menjadi rumit jika teks itu dianggap oleh masyarakat tertentu sebagai **teks suci** yang berasal dari Tuhan dan berlaku sebagai ketentuan yang universal kapan pun dan di mana pun.” (IDK.02)
- (3) “Berhadapan dengan **teks yang tak suci**, seseorang dengan mudah akan menempuh jalur yang sederhana: jika teks itu sudah tak sesuai dengan semangat zaman, ya dibuang saja, atau pun jika dibaca, hanya sebagai sumber inspirasi umum saja. Tak ada keharusan untuk menaati makna harafiah dalam teks itu.” (KTDW.11)
- (4) “Sikap ‘santai’ semacam ini sulit kita berlakukan terhadap teks yang dianggap **suci**. Jika ada yang memakai sikap rileks seperti itu, dia akan menanggung resiko sosial dan keagamaan yang berat. Se jauh menyangkut **teks suci**, biasanya seseorang harus menempuh jalan berliku dan argumen yang bertakik-takik yang ujungnya sebetulnya sederhana: bahwa **teks suci** itu sudah tak relevan, sehingga harus ditafsir ulang, sebab tak mungkin dibuang sama sekali.” (KTDW.12)

Pada kutipan (23) di atas terdapat kata beragama dan sekuler yang pada dasarnya memiliki makna yang berlawanan namun tidak dipertentangkan. Hal ini menunjukkan ada pemahaman terhadap adanya perbedaan dalam kelompok masyarakat plural yang tidak perlu dipermasalahkan. Bahkan kedua hal tersebut dapat dipertemukan dalam kerangka penafsiran teks yang menjunjung tinggi nilai keadilan. Keadilan yang dimaknai sebagai wadah untuk semua pemeluk agama tanpa mengklaim suatu kebenaran yang mutlak untuk suatu pemeluk agama tertentu ataupun aliran dalam pengamalan beragama.

Kutipan (24) di atas, memperlihatkan adanya keyakinan masyarakat yang sulit berubah karena adanya pemahaman tentang teks kitab yang dianggap suci. Kata ‘kitab suci’ dan ‘konstitusi’ pada dasarnya tidak memiliki makna yang berlawanan. Pilihan kata ‘kitab suci’ dan ‘konstitusi’, menunjukkan adanya upaya yang dilakukan oleh pemeroduksi wacana untuk menyadarkan pembaca tentang sulitnya menghadapi pemahaman kelompok lain yang memahami agama secara tekstual. Penulis teks ingin memberikan penguatan kepada pembaca tentang kitab suci agama yang dipahami secara tekstual akan membatasi pemahaman keagamaan seseorang karena zaman selalu berubah dan berkembang. Jika teks kitab suci hanya dipahami secara tekstual dan tidak bisa diubah pemahaman (penafsirannya) maka sulit mengikuti perkembangan dan kebutuhan manusia yang selalu berubah. Dengan demikian pemahaman kitab suci seharusnya

dipahami secara kontekstual. Namun demikian, hal tersebut sulit diwujudkan karena teks kitab suci yang berasal dari Tuhan tidak sama dengan teks konstitusi yang bisa diubah kapan saja tanpa beban moral dan risiko sosial dan keagamaan.

### ***Sinonimi dalam Wacana JIL***

Sinonimi adalah kata yang memiliki makna yang sama atau hampir sama dengan kata yang lain. Kata-kata sinonimi dalam wacana Jaringan Islam Liberal (JIL) untuk mendukung kata kebebasan (liberalisme) ditemukan dalam penggunaan kata, hak pribadi yang bersinonim dengan hak individu, privasi, hak asasi. Untuk mendukung ideologi pluralisme, digunakan kata-kata seperti, kesamaan, kesejajaran, kesetaraan. Selanjutnya, untuk mendukung ideologi toleransi, digunakan kata-kata, seperti kebebasan, ketaatan, kehidupan pribadi, hak privasi tidak mengklaim kebenaran, menghargai perbedaan, dan melindungi, atau harus dilindungi.

Kosakata bersinonim sering digunakan dalam wacana untuk menguatkan ideologi yang diperjuangkan oleh penulis, termasuk wacana yang bermaksud membangun ideologi baru dalam pemahaman keagamaan. Beberapa kosakata bersinonim yang ditemukan dalam wacana JIL sebagaimana pada kutipan (33), dan (34) berikut ini.

- (1) “Dengan pengertian seperti itu, apakah **kebebasan** kontradiktif terhadap ide **ketaatan**? Jawabannya: Tidak! Tak ada kontradiksi antara **kebebasan** dan **ketaatan**.” (AIUK.7)
- (2) “Yang ingin saya tekankan adalah dua konsep ini mengajak kita untuk mengakui **kemajemukan** dan tidak alergi terhadap **perbedaan**. Alergi terhadap **perbedaan** hingga punya sikap menolak **perbedaan** adalah dasar dari diskriminasi. **Perbedaan** yang tidak dipahami dan diakui akan melahirkan **pembedaan**.” (MDI.30)

Selanjutnya, pilihan-pilihan kata berikut ini menunjukkan adanya kata yang bersinonim dengan pluralisme yaitu keberagaman dan kemajemukan sebagaimana yang terdapat pada kutipan (35), (36), dan (37) berikut ini.

- (1) “Sehingga, istilah/diksi/bahasa **sesat**, **kafir**, **menodai**, dan lain-lain dari kelompok-kelompok agama tertentu terhadap kelompok lainnya tidak boleh dipakai oleh negara, begitupun media massa, sebagai lembaga publik. Jauh lebih aman bagi aparat pemerintah dan media massa dalam melihat **keberagaman** paham keagamaan dengan menggunakan diksi/bahasa **‘kelompok yang berbeda’**.” (BTBP-2)
- (2) “**Kemajemukan** yang tumbuh di Indonesia akan dianggap membanggakan dan dipandang sebagai kekayaan kalau dilihat dari perspektif budaya.” (MDI.6)
- (3) “Namun kalau dibawa pada ranah politik kekuasaan akan menimbulkan pengalaman yang bertolak belakang. Dalam konteks kekuasaan akan muncul politik identitas yang tiba-tiba mengubah **kemajemukan** sebagai petaka.” (MDI.7)

Pilihan kata ‘keberagaman’, ‘kemajemukan’ atau kelompok berbeda sesungguhnya patut diduga sebagai upaya penulis teks untuk mengaburkan pemahaman keagamaan yang dianut oleh masyarakat. Kemudian pembaca digiring kepada pemahaman tentang ideologi pluralisme dengan tidak menuding kelompok pemeluk agama lain yang sesat atau membuat penodaan terhadap agama. Penggunaan kata ‘kelompok yang berbeda’ untuk mengganti istilah lain yang lebih tegas adalah upaya pengalihan konsep ideologi melalui sinonimi.

### ***Hiponimi dalam Wacana JIL***

Hiponimi adalah hubungan antara dua kata, yaitu makna satu kata meliputi makna kata yang lain. Hiponimi mengandung hubungan transitif, artinya jika A hiponimi dari B dan B hiponimi dari C maka A seharusnya merupakan hiponimi dari C. Hiponimi mengandung dua hal, yakni (1) hiponimi tingkat atas disebut dengan superordinat dan (2) hiponimi tingkat bawah disebut dengan superordinat atau hiponim.

Data yang menunjukkan bentuk ideologi yang dibangun oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) dengan pemberdayaan hiponimi disajikan dalam kutipan (38), (39), (40), dan (41) berikut ini.

- (1) “Menjadi hak setiap orang untuk **percaya** bahwa agamanya benar. Namun, dalam waktu bersamaan, seseorang harus menghormati jika orang lain berpikiran sama, sebab persoalan **keyakinan** merupakan perkara pribadi (*qadliyah syahshiyah*) dari setiap orang, sehingga tidak boleh ada paksaan.” (TALIF-3)
- (2) “Dengan demikian, bagi umat Islam sendiri, merayakan natal sesungguhnya merayakan hari kelahiran seorang utusan Tuhan yang harus **diimani**.” (MRADS-1)
- (3) “Mengucapkan selamat natal tak hanya diberikan kepada umat Kristiani, melainkan juga kepada orang-orang yang **mengimani** kenabian Isa al-Masih.” (MRADS-2)
- (4) “Toleransi dalam **beragama** selalu disandarkan pada ayat *la ikraba fi al-Din*. Allah berfirman (Q.S. al-Baqarah [2]:256), “Tidak boleh ada paksaan dalam agama’.” (TALIF-2)

Upaya mewujudkan toleransi dalam bingkai pluralisme tampak pada kutipan (38 – 41) di atas. Kutipan tersebut menunjukkan adanya kesamaan semua agama, yaitu setiap pemeluk agama berhak menyatakan agamanya sebagai agama yang benar dan pemeluk agama lain harus mengakui dan menghormatinya. Penggunaan kata ‘iman’ dan ‘keyakinan’ yang merupakan hiponimi dari kata “agama” memberikan pengertian bahwa semua agama menggunakan istilah yang sama untuk menyatakan kepercayaan kepada Tuhan, penulis teks wacana tidak menggunakan hiponimi yang lain, seperti kata ‘tauhid’ atau ‘akidah’ karena hiponimi itu bisa mengarah kepada suatu agama atau keyakinan tertentu. Dengan penggunaan kata-kata tersebut maka umat Islam tidak bisa mengklaim bahwa hanya agama Islam yang paling benar dan diterima



oleh Allah swt. walaupun ada ayat dalam kitab suci yang menegaskan hal tersebut.

Menghormati keyakinan agama orang lain adalah kewajiban bagi setiap orang, termasuk umat Islam dan tidak ada masalah dalam setiap agama. Namun demikian, ideologi yang diperjuangkan oleh JIL melalui wacana adalah bukan hanya menghormati kegiatan keagamaan agama lain, tetapi ikut merayakan dan membenarkannya. Hal ini dapat dilihat pada kutipan (39) dan (40) yang menunjukkan bahwa umat Islam dapat merayakan dan mengucapkan selamat natal kepada umat nasrani, walau fatwa ulama tidak membenarkan hal seperti itu.

Selanjutnya, kutipan (41) menunjukkan adanya penguatan ideologi yang dibangun oleh JIL dengan mengutip ayat Quran tentang toleransi, yaitu *la ikraba fi al-din*, artinya tidak ada paksaan dalam beragama. Untuk memperkuat ideologi yang akan dikonstruksi, JIL selalu menggunakan ayat ini sebagai ungkapan kata kunci dalam membangun keyakinan terhadap ideologi kebebasan dan toleransi dalam bingkai pluralisme.

Penggunaan kata subordinat 'keimanan' dan 'keyakinan' dalam kutipan tersebut menunjukan bahwa kata agama didudukkan sebagai kata superordinat yang sangat penting untuk mawadahi kesamaan terhadap seluruh keyakinan dan keimanan umat beragama. Penulis teks ingin menegaskan ideologi yang diyakini bahwa semua agama menduduki posisi dan tujuan yang sama, yaitu menuju kepada keimanan yang didasari oleh keyakinan. Dengan demikian, mengimani keyakinan orang lain adalah merupakan hal yang absah dalam beragama. Penggunaan kosakata tersebut menunjukkan adanya kesamaan antara satu agama dengan agama yang lain.

### ***Konstruksi Ideologi JIL melalui Metafora***

Metafora adalah ungkapan kebahasaan yang maknanya tidak dapat dijangkau secara langsung dari lambang yang dipakai karena makna yang dimaksud terdapat pada predikasi ungkapan kebahasaan itu (Wahab, 1990: 142), (Santoso, 2003:128). Menurut Ricoeur, (2014:96) dalam retorika tradisional metafora digolongkan sebagai sebuah kiasan, yaitu sebagai sebuah gambaran yang mengklasifikasikan adanya variasi makna dalam penggunaan kata dalam proses denominasi. Metafora adalah permainan bahasa yang menata penamaan sesuatu, yaitu pengaplikasian sesuatu dari sebuah nama yang menjadi milik sesuatu yang lain.

Kutipan berikut ini menunjukkan upaya JIL dalam mengonstruksi pemahaman keagamaan umat Islam dalam menafsirkan teks kitab suci. Untuk mendukung ideologi yang ingin dikonstruksi maka kutipan berikut memberikan gambaran tentang keterbatasan teks kitab suci. Untuk memperoleh gambaran tentang metafora yang digunakan dalam mengonstruksi ideologi JIL dalam menafsirkan teks kitab suci, ditampilkan pada kutipan (42), (43), dan (44) berikut ini.

- (1) “Agar suatu pengertian bersifat stabil, dibutuhkan teks sebagai ‘baju’ yang memberikan bentuk yang kurang lebih pasti terhadap kekaburan makna pra-teks.” (KTDW.04)
- (2) “... teks punya kedudukan seperti ‘raja’.” (KTDW.05)
- (3) “Kenapa teks punya kedudukan yang begitu penting seperti **raja**?” (KTDW.6)

Kata ‘baju’ dan ‘raja’, digunakan sebagai alat untuk memberikan makna kedudukan sebuah teks. Baju, oleh penulis teks wacana JIL dimetaforikan sebagai penutup pra-teks, yaitu pikiran-pikiran yang berkembang di luar teks. Dengan demikian, penulis teks wacana JIL memandang bahwa dalam baju terdapat pikiran yang beragam. Di dalam teks terkandung makna dan tafsir setiap orang yang berbeda pandangan. Dengan demikian JIL memandang bahwa teks kitab suci memiliki fungsi seperti baju yang dapat memberi perlindungan pemikiran bagi setiap orang yang membacanya berdasarkan pemahaman dan situasinya.

Di samping itu, teks kitab suci memiliki kedudukan yang sangat penting seperti ‘raja’. Dalam arti yang sebenarnya, ‘raja’ adalah kedudukan yang sangat dihormati yang dapat menjamin keteraturan. Oleh karena itu, sebuah teks kitab suci harus mengandung nilai keadilan untuk setiap orang yang memerlukannya. Sebagai penjamin keteraturan dan keadilan maka teks kitab suci bisa dimaknai bermacam-macam oleh setiap orang yang berbeda pikiran.

Berdasarkan analisis data di atas maka dapat disimpulkan bahwa penulis teks wacana JIL menggunakan metafora sebagai alat untuk mengonstruksi ideologi yang diperjuangkan. Penulis teks ingin menegaskan bahwa teks kitab suci yang dianggap sebagai “baju” dan berkedudukan seperti ‘raja’ dari sebuah ide atau pikiran memiliki kedudukan yang penting, sehingga teks harus mampu memberikan makna secara adil dengan konteks atau keadaan yang terus berubah.

Hal tersebut sejalan dengan pandangan yang dikemukakan oleh Fairclough (1997) bahwa dalam semua teks selalu terkandung ideologi, baik yang tampil secara nyata maupun yang tersembunyi. Ideologi tersebut tercermin dari pemakaian kosakata, kalimat, dan tata bahasa tertentu.

#### **D. Simpulan**

Berdasarkan analisis data penelitian, konstruksi ideologi wacana keagamaan JIL melalui kosakata ditemukan dalam bentuk (1) klasifikasi, (2) leksikalisasi, (3) relasi makna, dan (4) metafora.

Pertama, klasifikasi menunjukkan adanya kosakata yang dipilih dengan merujuk pada makna pluralisme dan liberalisme. Kedua, leksikalisasi menunjukkan adanya kosakata yang diberdayakan untuk mengonstruksi ideologi yang diperjuangkan oleh JIL melalui wacana. Kosakata yang diberdayakan untuk mengonstruksi ideologi yang diperjuangkan oleh JIL dalam wacana, yaitu pluralisme dan kesetaraan tanpa diskriminasi atas nama agama dan golongan.

Ketiga, relasi makna menunjukkan adanya kosakata yang digunakan dalam wacana JIL untuk mengonstruksi ideologi dengan memanfaatkan relasi makna, berupa antonimi, sinonimi, dan hiponimi. Antonimi dipergunakan dalam mengonstruksi ideologi pluralisme dan liberalisme dengan membuat konteks perbedaan dan pertentangan. Hal tersebut dimaksudkan untuk memberikan perlawanan terhadap golongan konservatif yang berpandangan tradisional. Sinonimi digunakan dalam wacana JIL menunjukkan adanya upaya mengonstruksi ideologi JIL untuk menyebutkan sesuatu dengan memilih kosakata yang berbeda tetapi memiliki persamaan makna. Hiponimi digunakan dalam wacana JIL menunjukkan adanya kata yang berhubungan makna secara hierarki. Hiponimi tersebut menunjukkan adanya konstruksi ideologi yang memandang semua agama memiliki kebenaran yang sama. Dengan demikian, tidak ada pemeluk agama tertentu yang bisa mengklaim kebenaran sendiri.

Keempat, metafora yang digunakan dalam mengonstruksi ideologi JIL menunjukkan adanya kosakata yang dapat mewakili pengertian yang tidak secara langsung tetapi memiliki efek terhadap makna yang ingin diperkuat. Penggunaan metafora menunjukkan adanya ideologi tertentu yang diperjuangkan melalui wacana oleh penulis teks wacana JIL. Penggunaan fitur bahasa melalui klasifikasi, leksikalisasi, relasi makna, dan metafora tersebut menunjukkan adanya nilai-nilai eksperensial yang terkandung dalam kata-kata yang digunakan dalam wacana JIL sebagai bentuk konstruksi ideologi.

## Referensi

- Bourdieu, Pierre. (1991). *Language and Symbolic Power*. Terjemahan Gino Raymond dan Matthew Adamson. 1994. Cambridge; Harvar University Press.
- Chaer, Abdul. (2014). *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Eriyanto. (2009). *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: Lkis.
- Fairclough, Norman. (1989). *Language and Fower*. London and New York: Longman.
- Fairclough, Norman. (1995). *Critical Discourse Analysis*. London and New York: Longman.
- Fairclough, Norman. (2005). *Analysing Discourse. Textual Anylsing for Social Research*. London and New York: Routledge.
- Fairclough, Norman. (2006). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Firman dkk. (2016). Konstruksi Ideologi dalam Wacana Keagamaan Jaringan Islam Liberal (JIL). *Jurnal Litera*, vol. 15 no. 1 April 2016. hlm. 38-50. <http://journal.uny.ac.id/index.php/litera/index>
- Fowler, Roger. (1991). *Language in the News: Discourse and Ideology in the Press*. London and New York: Routledge.
- Fowler, Roger. (1986). *Linguistic Criticism*. New York. Oxford University Press.

- Halliday, M.A.K. (1976). *System and Function in Language*. London: Oxford University Press.
- Halliday, M.A.K. (1993). *Language as Social Semiotics: The Sosial Interpretation of Language and Meaning*. London: Edward Arnold
- Hodge, Robert and Gunther Kress. (1993). *Language as Ideology*. Second Editoon. London and New York: Routledge.
- Santoso, Anang. (2003). *Bahasa Politik Pasca Orde Baru*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Santoso, Anang. (2012). *Studi Bahasa Kritis. Menguak Bahasa Membongkar Kuasa*. Bandung: Mandar Maju.
- Thompson, John B. (1984) *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-Ideologi Dunia*. Terjemahan Haqul Yakin. 2003. Yogyakarta: IRCiSoD.

## KRITIK TERHADAP TASAWUF DAN TAREKAT; STUDI PEMIKIRAN MUFTI BETAWI SAYYID UTSMAN BIN YAHYA (W. 1914M)

Dr. Muhammad Noupal, M.Ag

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri (UIN)  
Raden Fatah Palembang, Alamat : Komplek Kenten Permai Blok E1 No. 17  
Palembang  
e-mail : paknovalshahab@gmail.com

**Abstrak:** *Fokus tulisan ini terletak pada pandangan kritis Sayyid Utsman bin Yahya terhadap tasawuf dan tarekat di Indonesia. Sayyid Utsman, yang dikenal sebagai Mufti Betawi dan pejabat kolonial Belanda melihat bahwa praktik dan ajaran tasawuf-tarekat pada masanya tidak sesuai dengan syariat Islam. Ia kemudian menilai dan mengkritik para syekh dan pengikut tarekat, khususnya Naqshabandiyah. Kritiknya diarahkan kepada para pemeluk tarekat yang menurutnya belum memenuhi syarat untuk menjadi anggota tarekat, sehingga membuat amalan tarekat mereka menjadi salah. Menurut Sayyid Utsman, pemenuhan unsur syariat harus lebih dulu dilakukan sebelum tarekat. Sebagai ulama yang berorientasi syariat, apalagi dengan jabatannya sebagai mufti, kritik Sayyid Utsman ini memang tidak berbeda dengan ulama lain. Ini didasari karena pandangannya yang banyak mengutip kitab tasawuf yang mu'tamad. Akibat kritiknya, ia dibenci oleh syekh dan pemeluk tarekat serta menimbulkan pandangan negatif terhadapnya; apalagi dihubungkan dengan jabatannya sebagai pejabat kolonial. Karena kritik ini, menurut Kareel Stenbrink, Sayyid Utsman dianggap sebagai 'pelopor' pembaharuan Islam di Indonesia.*

**Kata kunci :** Sayyid Utsman, Kritik, Syariah Oriented

### A. Pendahuluan

Dalam teori mengenai kedatangan Islam di Indonesia, mayoritas ahli sejarah mengatakan bahwa ia tersebar dengan cara yang damai, tidak dalam bentuk penetrasi atau ekspansi militer seperti yang terjadi di Afrika Utara, Persia atau India. Islam datang melalui sentuhan para sufi dan para pedagang yang masuk dan menyebar ke seluruh daerah di Indonesia. Peran serta kaum sufi dalam proses Islamisasi berasal dari pemikiran bahwa Islam yang masuk ke Indonesia (abad 13) adalah Islam yang telah dipengaruhi oleh dominasi sufisme pasca kehancuran Baghdad tahun 1258 M. (Bruinessen; 1995; 188)

Catatan sejarah juga menunjukkan bahwa Islam diterima dalam lingkungan masyarakat Indonesia karena sifatnya yang dinamis. Usaha-usaha

yang dilakukan Wali Songo di Jawa yang sukses pada abad 16, menghasilkan penerimaan Islam yang tidak bertentangan dengan budaya dan tradisi setempat. Sambutan hangat penerimaan Islam juga diungkapkan karena gagasan-gagasan mistik yang dibawa oleh para wali mempunyai sandaran budaya yang sudah kental dalam masyarakat. Sekalipun demikian, penekanan terhadap Islam yang murni (ortokodoks) juga menjadi bagian penting dari proses Islamisasi tersebut.

Penerimaan terhadap gagasan-gagasan mistik mewarnai Islam di Indonesia pada abad 17 dan 18 M. Di Aceh, Hamzah Fansuri dan Syams al-Din Sumatrani memperkenalkan gagasan *wujudiyah* tentang Tuhan. Tetapi usaha ini mendapatkan perlawanan dari al-Raniri dan Sinkli yang lebih memilih harmonisasi antara sufisme dan syari'ah. Harmonisasi ini pada akhirnya berhasil menyatukan jaringan dan menyebar ke berbagai daerah di Indonesia sampai pada abad 18 melalui tarekat, wadah gerakan sufisme secara komunal. Seperti yang diperkenalkan oleh Yusuf Makassar melalui tarekat Khalwatiyah (Azra; 2002; 129) harmonisasi antara sufisme dan syari'ah melalui tarekat Sammaniyah juga dilakukan oleh al-Falimbani. Jaringan ini pada akhirnya mampu menangkai sufisme filosofis yang diperkenalkan Hamzah Fansuri dan Sumatrani; dan tentu saja diterima secara luas oleh masyarakat. Sampai pada abad 19, jaringan inipun terus-menerus menemukan perannya di tangan ulama, seperti yang dilakukan oleh Arsyad al-Banjari. (Azra; 2002; 133)

Di sisi lain, sejak pertengahan abad 19, Islam Indonesia juga secara bertahap mulai menanggalkan corak sinkretiknya dan sedikit demi sedikit bergerak menuju kemurnian (ortodoks) (Suminto, 1985, 19). Gerakan ortodoksi ini dilakukan dalam dua hal yaitu diterimanya tarekat dan penghapusan terhadap bid'ah (Abdullah, 1987, 5). Pada perkembangan selanjutnya terutama pada akhir abad 19, disebabkan pertemuan dengan budaya Barat yang lebih modern, Islam di Indonesia juga memperlihatkan usahanya untuk menyesuaikan diri (modernisasi) dengan tuntutan dunia yang sedang berkembang.

Gerakan ortodoksi dan modernisasi ini masih terjadi sampai awal abad ke 20. Sepanjang abad 19 saja, perkembangan tarekat di Indonesia menunjukkan peningkatan yang signifikan. Munculnya tarekat Naqshabandiyah dan Qadiriyyah memberi tekanan dalam perkembangan Islam Indonesia yang berlandaskan prinsip dan tata aturan syariat Islam (*syari'ah oriented*). Sementara kritik dan upaya untuk menghapuskan bid'ah atau tradisi sinkretik dalam pola keberagamaan masyarakat, juga menjadi tujuan dalam gerakan pemurnian yang dijalankan kaum Paderi dan di kemudian waktu dalam gerakan pembaharuan oleh organisasi modern yang bernama Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis).

Diantara bagian penting dari dinamika tasawuf dan tarekat di Indonesia pada abad 19 ini adalah munculnya serangan dari seorang ulama yang bernama Sayyid Utsman bin Yahya. Selain dikenal sebagai ulama, tokoh ini juga dikenal sebagai Mufti Betawi dan penasihat Snouck Hurgronje. Dalam berbagai kasus, ia selalu mengkritik perilaku dan praktek keagamaan masyarakat muslim di Indonesia yang menurutnya tidak sesuai dengan tuntunan Islam, termasuk di dalamnya berbagai aktifitas para penganut tarekat. Bahkan beberapa karya beliau dalam bidang tasawuf dan tarekat dapat menjadi bukti betapa

perkembangan tasawuf dan tarekat di Nusantara pada abad 19 ternyata sangat beragam dan menjadi penting untuk kita ketahui.

### **B. Sayyid Usman Sang Mufti**

Posisi Sayyid Usman dalam sejarah Islam Indonesia abad 19 dan awal abad 20 memang sangat signifikan. Ia adalah tokoh yang cukup penting dalam penulisan sejarah Islam Indonesia abad 19 (Steenbrink, 1984, 59). Hal ini terutama dapat kita buktikan melalui sejumlah besar karangan Sayyid Usman yang mengupas seluk-beluk kehidupan sosial keagamaan masyarakat Islam di Indonesia. Seperti diakui Azra, karirnya sebagai seorang ulama dan penasihat pemerintah Belanda, merupakan poin penting dari keistimewaan Sayyid Usman diantara para ulama Hadrami lain yang hidup pada masanya.

Keterkemukaan Sayyid Usman sebagai seorang ulama dapat dengan mudah kita lihat melalui jabatannya sebagai seorang Mufti Betawi, yang untuk beberapa hal juga mencakup hampir seluruh daerah di Indonesia. Ia menjadi rujukan penting dari kalangan ulama, penghulu dan hakim agama di Indonesia melalui permintaan fatwa yang datang kepadanya. Ia juga menjadi media masyarakat muslim yang hendak mencari keputusan hukum atas persoalan keagamaan yang menimpanya. Banyak contoh yang dapat kita uraikan untuk mengemukakan keterkemukaannya dalam bidang ini.

Sayyid Usman adalah orang yang pertama kali membuat buku pedoman bagi para hakim agama dan penghulu di Indonesia terutama dalam metode dan cara mereka membuat keputusan hukum berdasarkan mazhab Syafii. Sayyid Usman juga yang menjadi pelopor penerbitan buku dan *risalah* agama melalui percetakan litografis yang dimilikinya. Yang patut diingat, keterkemukaan Sayyid Usman sebagai seorang ulama diperoleh melalui serangkaian perjalanan dan relasi intelektual yang ia bangun selama pengembaraannya di kota suci Makkah dan Madinah serta beberapa kota penting lainnya di Timur Tengah. Ia dikabarkan menjalin hubungan ilmiah dengan para ulama Timur Tengah yang menjadi guru bagi hampir semua ulama asal Nusantara pada abad 19, seperti Sayyid Ahmad Zaini Dahlan (w. 1886), Syekh Muhammad al-‘Azb, Syekh Ahmad al-Dimyathi dan Syekh Babasil (w. 1919). Ia juga menjalin korespondensi dengan para ulama Timur-Tengah misalnya Sayyid Husein al-Jisr di Syiria dan Syekh Yusuf Nabhani di Libanon, khususnya berkenaan dengan *tashîh* (pembenaran) atau *taqrîd* (dukungan) mereka atas karya tulis yang dibuatnya.

Keterkemukaan Sayyid Usman sebagai seorang penasihat pemerintah juga dapat kita lihat melalui nasehat dan informasi yang ia berikan kepada pemerintah Belanda, terutama kepada Snouck Hurgronje, tentang Islam dan masyarakat muslim di Indonesia. Ia menyampaikan kepada Snouck Hurgronje akan pentingnya mengangkat penghulu dan hakim agama yang memiliki penguasaan baik dalam ilmu-ilmu keislaman. Ia juga memberikan pandangannya kepada pemerintah dan tentu saja melakukan penentangan berdasarkan syari’at Islam atas kejadian yang meresahkan masyarakat. Karyanya yang berjudul *al-*

*Nasībah al-Mardiyyah* dan *al-I'lan bi al-Nasībah al-Mathlubah* dipakai untuk membentengi akidah masyarakat dari ajaran dan kepercayaan yang tidak benar.

### *Kritik Sayyid Usman*

Sikap kritis Sayyid Usman terhadap tarekat memang lebih banyak dialamatkan kepada tarekat Naqshabandiyah, khususnya kepada guru-guru sufi yang mengajarkan tarekat dan masyarakat awam yang menjadi anggotanya. Sikap kritis ini juga ditujukan karena ketidakpercayaan Sayyid Usman terhadap kedudukan tarekat pada masanya. Ia menimbang bahwa sangat susah mencari guru-guru sufi saat itu yang dapat dipercaya; sementara bagi mereka yang masuk tarekat harus mampu memenuhi syarat-syaratnya, yang mustahil dapat dilakukan oleh orang Islam pada waktu itu.

Kritik Sayyid Usman juga ditujukan kepada ajaran *Martabat Tujuh*, buku-buku tasawuf serta keajaiban dan cerita-cerita mistik yang dipercaya masyarakat. Sekalipun kritik ini tidak sebanyak kritiknya terhadap tarekat, tetapi kita dapat memahami bahwa ajaran *Martabat Tujuh* mendapat perhatian cukup serius dalam pandangan Sayyid Usman.

Ulama yang dijadikan sebagai rujukan dalam kritik Sayyid Usman kepada tarekat dan penganut tarekat adalah Syaikh Salim bin Sumair (w. 1856). Data yang diberikan Sayyid Usman tentang kritikan ulama ini sangat sedikit, hanya beberapa paragraf dari karyanya yang ia kutip langsung. Ketika Sayyid Usman membuat kritikkannya yang pertama (*al-Nasībah al-Anīqah*), masyarakat Islam di Jawa banyak yang telah masuk tarekat Naqshabandiyah.

Kritikan Sayyid Usman sendiri lebih banyak memuat—seperti pandangan Steenbrink—idealisasi masa lampau; (Steenbrink, 1984, 185) bahwa generasi sufi terdahulu lebih baik ketimbang sekarang, menjadi salah satu dasar kritikan Sayyid Usman. Banyak orang yang mempraktekkan tarekat, tetapi tidak memenuhi syarat-syarat seperti yang telah dirumuskan para pendiri tarekat. Pernyataan inilah yang selalu diulang Sayyid Usman dalam tulisan-tulisannya. Jadi, kita dapat memperkirakan bahwa kritik Sayyid Usman lebih disebabkan karena ketidakpercayaannya terhadap orang yang mengaku sebagai Syaikh sufi dan anggota tarekat. Untuk itu kita harus melihat alasan yang dikemukakan Sayyid Usman.

Dalam semua tulisannya tentang tarekat, Sayyid Usman sangat menekankan perlunya persyaratan bagi orang yang hendak masuk tarekat. Orang yang mengaku masuk tarekat tetapi tidak memenuhi persyaratan, maka ia dapat disebut *maghrūr* (keliru), pembohong, zindik dan sesat dari jalan yang benar. Secara ringkas, Sayyid Usman mengatakan bahwa “orang yang mengajak masuk tarekat sufi tetapi belum memiliki ilmu-ilmu syariat, belum bersikap wara’ dari haram, belum bertakwa kepada Allah dengan melakukan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya, dan belum mencontoh sunnah Rasul maka orang itu disebut zindik, pembuat bid’ah, sesat, tertipu (*ghurūr*), terkena fitnah dan pembohong”. (Utsman, *Shawn al-Din*, 1312 H, p. 23)



Pengetahuan terhadap ilmu tauhid, fiqh dan ilmu tentang sifat hati, menjadi alasan utama bagi Sayyid Usman untuk mengkritik orang-orang yang masuk tarekat. Ilmu-ilmu ini, menurut Sayyid Usman, termasuk ke dalam kategori ilmu *fardu ‘ain* yang mesti diketahui oleh setiap orang Islam. Mereka yang tidak memiliki ilmu-ilmu *fardu ‘ain*, maka tarekatnya menjadi sia-sia. Sayyid Usman mengambil perkataan dari Ahmad Zaini Dahlan, bahwa “bagi orang yang ingin mengambil jalan tarekat, maka harus benar akidahnya, mengetahui hukum-hukum bersuci (*ṭahārah*), shalat, puasa, haji dan zakat serta apa yang diamalkannya” (Utsman, *al-Nashibah*, tt, 13). Ia juga mendasarkan ucapan Imam Sya’rani, bahwa “orang yang tidak mampu, tidak boleh masuk dalam suatu tarekat kecuali setelah memahami ilmu syariat dan hadis; jika tidak maka ditakutkan padanya masuk dalam kategori *ẓindīq* dan pembuat bid’ah. (Utsman, *al-Watsiqah*, 1886, p. 3)

Tuntutan ini didasari pertimbangan bahwa orang-orang Islam pada masa itu tidak mengetahui mana praktek ibadah yang benar dan ibadah yang salah (bid’ah). Seperti kritiknya terhadap sistem kepercayaan masyarakat, kritik Sayyid Usman terhadap tarekat juga didasari karena pertimbangan bahwa praktek yang dilakukan pada saat itu masuk dalam kategori bid’ah. Sayyid Usman mencontohkan praktek tersebut seperti bertapa di sungai atau hutan selama bertahun-tahun tanpa makan dari sesuatu yang bernafas. Hal ini mereka lakukan dengan tujuan menjadi sakti (Utsman, *al-Watsiqah*, 1886, p. 13).

Tetapi contoh yang lebih jelas, adalah kritiknya terhadap pembacaan *Ratib Sammān* yang tidak sesuai dengan etika dan adab berzikir. Membaca zikir *Lā ilāha illa Allāh* dengan suara keras (berteriak), berjingkrak atau bertepuk tangan, adalah termasuk dalam praktek bid’ah. (Utsman, *Tanbih*, 1891, p. 15) Sebagai syarat tarekat, praktek ibadah harus dilakukan dengan mencontoh (*mutāba’ah*) Nabi, sahabat serta ulama yang benar. Semua zikir yang *mutāba’ah*, sudah ditulis diantaranya oleh Imam Nawawi dalam *al-Adẓkār* dan—lebih terbelakang oleh—Sayyid Thahir bin Husein dalam *Maslak al-Qarīb*. Jika keduanya tidak didapatkan, boleh dibaca kumpulan doa Sayyid Usman sendiri, *Maslak al-Akhyār*. (Utsman, *al-Nashibah*, tt, p. 19)

Kategori bid’ah dalam praktek tarekat seperti ini disebabkan karena pemeluk tarekat waktu itu tidak mengetahui (*jāhīl*) perbedaan antara ibadah yang benar dan tidak benar. Hal ini juga berhubungan dengan klasifikasi ibadah yang seharusnya dilakukan secara teratur (*tartīb*); dimulai dari ibadah *fardu ‘ain* (menuntut ilmu yang wajib dan melakukan kewajiban *fardhu* seperti shalat, puasa dan sebagainya), melakukan ibadah *fardu kifāyah*, melakukan ibadah *sunnah mu’akkad* dengan *mutāba’ah*, dan terakhir barulah ber-*tabarruk* dengan tarekat disertai syarat-syarat yang sudah ditetapkan. (Utsman, *al-Nashibah*, tt, p. 8) Selain itu, memiliki sifat-sifat terpuji seperti *ikhlās*, *warā’*, *ẓuhud*, *tawadū’*, *khusyū’* serta tidak cinta dunia; dan tidak memiliki sifat-sifat tercela seperti *ujūb*, *takabur*, *riyā*, *hasad* atau cinta dunia harus ada sebelum seseorang masuk ke dalam suatu tarekat. Penekanan ini setidaknya berhubungan dengan motif dan tujuan seseorang yang mengaku sebagai Syaikh tarekat dan mereka yang ingin masuk

tarekat. Sayyid Usman menilai bahwa motif para Syaikh tarekat pada waktu itu tidak murni dan cenderung mencari harta dan kedudukan di mata masyarakat.

Motif dunia dan mencari kedudukan yang dilakukan oleh sufi palsu pada saat itu dilakukan dengan cara mengajak masyarakat awam masuk dalam tarekatnya (Utsman, *Buku Kecil*, 1889, p. 8). Dengan banyak murid, keuntungan yang diperoleh guru sufi sangat besar. Menurut Sayyid Usman, hal ini juga disebabkan karena murid-murid tarekat tidak mengetahui siapa sesungguhnya Syaikh sufi tersebut; padahal ia telah melakukan pembodohan kepada masyarakat dengan mencari keuntungan pribadi. Guru sufi yang benar adalah mereka yang tidak pernah mencari keuntungan pribadi. Inilah yang menjadi salah satu perbedaan antara tarekat yang benar dan tarekat yang salah (Utsman, *Buku Kecil*, 1889, p. 12-14).

Dalam penilaian Sayyid Usman, para guru sufi yang mengajak masyarakat untuk masuk tarekat pada waktu itu telah menimbulkan banyak kerusakan (*mafâsid*). Diantaranya adalah mereka telah membuat *ghurûr* (tipu daya) dengan mengatakan bahwa mereka berada dalam kebenaran; merasa bangga dan memuji diri sendiri; tidak mau menerima kebenaran yang datang dari pendapat *nash* ulama syariat; membuat bid'ah; membuat kebohongan demi mendapatkan rasa hormat dari masyarakat, seperti mengatakan telah mendapatkan keterbukaan (*futûh*), karamah atau ketersingkapan (*kasyf*) serta memperoleh gambaran imajinatif (*khayâlât*) karena cinta mereka kepada Allah. Kerusakan itu juga dibuktikan dengan pengakuan bahwa akal mereka kadang-kadang menjadi hilang akibat zikir dan *khawât*. Akibatnya pernyataan ini, sebagian masyarakat menjadi gila dan melakukan pembunuhan kepada manusia lain sebelum akhirnya membunuh dirinya sendiri. Selain itu praktek zikir mereka dilakukan dengan bercampur laki-laki dan perempuan dalam suatu ruangan yang gelap; melakukan ikatan sesama mereka dengan menggunakan tanda-tanda tertentu (misalnya dalam berjabat tangan); orang yang tidak ikut kelompok mereka dianggap tidak lebih baik, serta tidak boleh melakukan shalat di belakang kelompok lain (Utsman, *al-Watsiqah*, 1886, p. 11-14).

Seperti kesimpulan Azyumardi, Sayyid Usman menawarkan sebuah apologi panjang terhadap apa yang dipandangnya sebagai Syaikh sufi yang benar dan lurus. Apologi ini dibuat karena para pengikut tarekat mengatakan bahwa mereka berada dalam jalan kebenaran; dan orang yang mengingkari mereka adalah bersalah. Dalam *al-Watsiqah al-Wâfiyah*, Sayyid Usman mencatatkan ungkapan mereka dan juga pembelaannya dalam lima persoalan :

*Pertama*, para penganut tarekat saat itu mengatakan bahwa tidak boleh mengingkari orang yang berada dalam jalan tarekat sebagai para wali Allah, dan berzikir kepada Allah tidak termasuk dalam kategori kemungkaran. Menurut Sayyid Usman, ia pada hakikatnya tidak mengingkari keberadaan para sufi yang benar. Menghormati mereka adalah suatu keharusan, dan mengingkari mereka sendiri adalah diharamkan. Yang dimaksud mengingkari para sufi, menurut Sayyid Usman, adalah mengingkari mereka yang mengajak masyarakat awam masuk dalam tarekat tanpa memperhatikan syarat-syaratnya. Selain itu mengingkari praktek zikir mereka juga dibolehkan kalau zikir itu sendiri dirubah

kalimatnya atau didahulukan dari kewajiban-kewajiban personal (*fardu 'ain*) seorang muslim (Utsman, *al-Watsiqah*, 1886, p. 15).

*Kedua*, para penganut tarekat mengatakan bahwa mengingkari Syaikh sufi masuk dalam kategori *ghibab* yang diharamkan. Tetapi menurut Sayyid Usman, para ulama telah menetapkan bahwa mengingkari orang yang melakukan kesalahan dan berbuat bid'ah, demi melindungi manusia dari dosa dan praktek bid'ah serta demi melindungi bangunan syariat Islam dari perubahan, bukanlah *ghibab*. Sayyid Usman melandasi pendapatnya berdasarkan ucapan Syaikh Muhammad bin Sulaiman al-Kurdi, Imam al-Ghazali dan Syaikh al-Samarqandi yang semuanya mengatakan bukan *ghibab* (Utsman, *al-Watsiqah*, 1886, p. 16).

*Ketiga*, para penganut tarekat juga mengatakan bahwa mengingkari para sufi berarti telah berlaku buruk sangka (*sū'u al-zan*). Menurut Sayyid Usman, seperti yang telah ditetapkan oleh ulama, orang-orang yang melakukan pelanggaran dalam agama boleh diingkari dan tidak perlu bersangka baik kepada mereka. Mengutip pendapat al-Ramli, dikatakan bahwa “apabila kita melihat seorang muslim yang secara lahiriyah baik, tidak terlihat melakukan pengingkaran terhadap syariat, maka kita harus bersangka baik kepadanya, dan menghormatinya adalah dianjurkan; tetapi apabila kita melihat seseorang yang berakal meninggalkan kewajiban serta melakukan pelanggaran agama, maka kita tidak boleh mempercayainya dan berbaik sangka kepadanya. Bahkan kalau perlu kita mengingkarinya dan menyuruhnya kepada kebaikan (*amar ma'rūf*) demi menjaga syariat Islam” (Utsman, *al-Watsiqah*, 1886, p. 17).

*Keempat*, menurut para guru tarekat, mereka memasukkan masyarakat dalam tarekat adalah untuk memberikan gairah beribadah dan menjauhkan mereka dari dosa. Dalam hal ini Sayyid Usman menegaskan bahwa memang para ulama baik *salaf* atau *kehalaf* serta para pengajar agama dan guru mursyid, menganjurkan masyarakat untuk giat melakukan ketaatan dan meninggalkan perbuatan dosa. Tetapi hal ini dilakukan melalui pengajaran (*tadris*), pemberian nasehat (*wa'dz*) dan petunjuk (*irsyād*) melalui ayat-ayat al-Quran dan hadis. Pengajaran inilah yang sebenarnya dapat memberikan manfaat kepada orang-orang yang beriman. Para ulama tersebut, menurut Sayyid Usman, tidak ada yang mengajarkan masyarakat untuk masuk dalam suatu tarekat tanpa memenuhi syarat-syaratnya terlebih dahulu (Utsman, *al-Watsiqah*, 1886, p. 18).

*Kelima*, dikatakan bahwa mereka telah memperoleh ijazah dari guru sufi seperti yang dilakukan orang-orang saleh lainnya dalam melakukan zikir kepada Allah. Menurut Sayyid Usman, ijazah para Syaikh tersebut, baik transfer ilmu, membaca *wirid* atau *hizb* memang sudah dikenal dalam tradisi Syaikh sufi. Tetapi hal itu dilakukan dengan teratur dan tertib, beretika dan memiliki syarat. Seorang Syaikh *mursyid* mengetahui keadaan muridnya, baik dari ilmu atau amalnya. Dalam masalah ini yang paling penting adalah mendahulukan ibadah *fardu*, baru kemudian ibadah *sunnah* baik yang *muakkad* atau tidak. Jika syarat-syarat pemberi ijazah, penerima ijazah serta yang diijazahkan sudah lengkap, maka seorang murid tidak boleh meninggalkan apa yang telah diijazahkan Syaikhnya kecuali dengan uzur yang berdasarkan syariat. Tetapi jika seorang

Syaikh sufi sendiri tidak memenuhi persyaratan, maka ijazah tersebut tidak boleh diamalkan (Utsman, *al-Watsiqah*, 1886, p. 18).

Berdasarkan apologi ini, kita dapat melihat bahwa kritik Sayyid Usman terhadap orang yang mengaku sebagai sufi atau orang yang masuk dalam suatu tarekat didukung oleh kenyataan bahwa mereka sendiri belum memenuhi persyaratan yang telah ditetapkan oleh ulama. Penekanan Sayyid Usman terhadap kewajiban *fardu* serta beribadah dengan teratur dan tertib, dapat kita fahami sebagai pertimbangan seorang ulama syariah, bukan ahli sufi (Azra, 1995, 23). Mudah difahami, dalam kritik dan pembelaan tersebut, Sayyid Usman tidak memberikan penjelasan-penjelasan sufistik.

Dalam kritiknya terhadap faham *Martabat Tujub*, Sayyid Usman juga memasukkannya sebagai bid'ah yang dapat membuat seseorang menjadi kafir. Ia mengatakan bahwa faham *Martabat Tujub* adalah faham yang menganjurkan seseorang dapat beribadah dengan hati saja, sebab hati adalah tempat melihat (*naẓar*) Tuhan. Ajaran ini berdalil bahwa "*sesungguhnya Allah tidak melihat kepada bentuk dan amal perbuatan kamu tetapi Dia melihat kepada hati kamu*". Hal ini menurut Sayyid Usman tidak dapat dijadikan sebagai dalil untuk menjatuhkan kewajiban syariat. Karena kebodohan mereka dalam masalah agama dan terkena *ghurur* (tipu daya), maka mereka akhirnya masuk dalam kategori kafir *ẓindik*. Sayyid Usman sendiri mengartikan dalil tersebut dengan mengatakan bahwa "jika hati ikhlas dalam beramal maka amal tersebut akan diterima Allah, sebaliknya jika tidak ikhlas maka amal tersebut tidak diterima" (Utsman, *Manhaj*, tt, p. 51).

Cerita-cerita tentang keajaiban juga tidak luput dari kritik Sayyid Usman. Menurut cerita-cerita tentang *Nabi Bercukur*, *Hikayat Amir Hamzah*, *Hikayat Ali Hanafiyah* dan *Hikayat Abu Samah* adalah cerita-cerita yang berbau bid'ah, bukan berasal dari kitab hadis, tafsir atau sejarah (Utsman, *Manhaj*, tt, p. 45). Juga berbagai kepercayaan masyarakat terhadap benda-benda keramat, seperti *Meriam Penjagur* (si Jagur) adalah sesuatu yang bid'ah. (Utsman, *Manhaj*, tt, p. 37). Khusus masalah *karāmah*, *ma'ūnah* atau *istidrāj*, Sayyid Usman menuliskannya lebih rinci dalam *Jam'u al-tabqā'āt fī Aqsām Khawāriq al-Adāt*. Dari sini kita mendapatkan sikap positif Sayyid Usman kepada beberapa sufi dan wali Allah yang memiliki karomah. Tetapi karomah mereka menurut Sayyid Usman didapatkan karena ibadah dan ketakwaan yang sangat tinggi.

Kritik Sayyid Usman juga dialamatkan kepada beberapa buku tasawuf yang menurutnya tidak boleh dibaca oleh masyarakat awam. Sambil mengutip Syaikh Idrus bin Umar al-Habsyi dalam *'Iqd al-Jawābir wa al-Yawāqit*, Sayyid Usman mengatakan bahwa "buku-buku karya Ibn Arabi dan Abd al-Karim al-Kaylani serta puisi-puisi (*mandẓūmah*) karya Ibn Faridh, dilarang oleh ulama karena takut mendapatkan fitnah, apalagi oleh mereka yang belum sampai pada derajat hakikat pengetahuan (*al-baqā'iq al-irfāniyyah*); mereka akan memahaminya secara berbeda dari apa yang dikandung dalam kata-kata itu sendiri" (Utsman, *Shawn al-Din*, 1312 H, p. 25). Sayyid Usman juga mengkhawatirkan mereka yang masuk tarekat tanpa memenuhi syarat-syarat, jika membaca buku-buku ini akan jatuh dalam akidah yang sesat seperti *ilhād*, *bulūl* dan *ittihād* (Utsman, *Shawn al-*

*Din*, 1312 H, p. 24). Ibn ‘Arabi sendiri, masih menurut Syaikh Idrus bin Umar al-Habsyi dalam *al-Fatāwa al-Hādīsiyah*, melarang mempelajari kitab-kitabnya kecuali bagi mereka yang telah menghiiasi akhlaknya dengan sifat-sifat baik (*taballī*) dan mengetahui makna suatu kalimat yang berkaitan dengan konteksnya” (Utsman, *Shawn al-Din*, 1312 H, p. 26).

Kritik Sayyid Usman terhadap ajaran *wahdat al-wujūd* tampak begitu pedas ketika ia mengutip Syaikh Muhammad al-Ramli yang ditanya tentang orang yang mengatakan *wahdat al-wujūd*. Menurutnnya “orang yang murtad ini boleh dibunuh, mayatnya dilemparkan kepada anjing; karena perkataan ini tidak diterima takwilnya; kekafirannya sendiri lebih berat daripada orang Yahudi dan Nasrani”. Menurut Sayyid Usman, Ibn Hajar juga memandang baik (*istabsana*) fatwa ini. Dalam *Tabaqāt al-Sya’rani*, disebutkan bahwa “menjauhi pernyataan yang membingungkan seperti dalam *bulūl* dan *ittihād* adalah sikap ulama (*‘arifīn*) yang sempurna” (Utsman, *Shawn al-Din*, 1312 H, p. 28-29).

Berdasarkan pernyataan ini, Sayyid Usman kemudian menyimpulkan bahwa para ulama memang sepakat melarang membaca buku-buku tasawuf yang membahas zat dan sifat-sifat Allah, terutama bagi mereka yang pengetahuannya belum mencapai derajat yang hakiki (*al-haqāiq al-irfāniyah*). Seperti sebelumnya, kritik Sayyid Usman terhadap buku-buku tasawuf tidak berisi penjelasan-penjelasan sufistik. Ia hanya mengulangi pernyataan para ulama (termasuk juga ulama fiqh) tentang bahaya membaca buku-buku tersebut.

Tetapi Sayyid Usman membolehkan membaca buku-buku tasawuf kalau buku tersebut tidak berisi ajaran *wahdat al-wujūd*. Menurutnnya, buku tasawuf yang boleh dibaca adalah *Ihya’ ‘Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazali, *al-Qūt* karya Abi Thalib al-Makki, *al-‘Awārif* karya Suhrawardi, *al-Hikam* karya Ibn ‘Athailah (Utsman, *Shawn al-Din*, 1312 H, p. 24), *Risālat al-Qusyairiyah* karya al-Qusyairi, *al-Nasā’ib al-Dīniyah* karya Abdullah al-Haddad, *Tanbīh al-Mughtarīn*, *al-‘Ubūd* dan *al-Thabaqāt* karya al-Sya’rani, *Nasyru al-Mahāsīn* karya al-Yafii, *Asrar Ulūm al-Muqarrabīn* karya Muhammad bin Abdullah al-Idrus, *Mawāhib al-Quddūs* karya Syaikh Bahraq dan sebagainya (Utsman, *al-Watsiqah*, 1886, p.5). Penekanan terhadap kitab al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulūm al-Dīn* dan kitab Abdullah al-Haddad, *al-Nasā’ib al-Dīniyah* tampak lebih besar ketimbang kitab-kitab lain. Kita dapat melihatnya melalui kutipan yang sangat sering dilakukan Sayyid Usman dalam banyak karyanya.

Dengan data ini kita dapat mengambil sikap bahwa *pertama*, sebagai seorang ulama yang berorientasi syariah, Sayyid Usman menolak keberadaan orang-orang yang masuk dalam tarekat atau yang mengaku sebagai Syaikh sufi karena dianggap belum memiliki persyaratan yang ditetapkan oleh ulama. Persyaratan itu sendiri lebih banyak bersifat syariah, seperti penekanan untuk menjalankan kewajiban *farḍu ‘ain*. *Kedua*, Sayyid Usman mengecam praktek tarekat saat itu karena dianggapnya menyalahi aturan syariat dan mengandung unsur bid’ah. Kecaman ini juga mengarah kepada kepercayaan masyarakat terhadap cerita mistik dan mitos yang berkembang pada saat itu. *Ketiga*, Sayyid Usman khawatir jika mereka membaca karya Ibn ‘Arabi dan al-Jilli sedangkan kemampuan mereka memahami istilah-istilah sufistik dalam kitab tersebut

sangat kurang, maka mereka akan salah memahaminya. Anjuran Sayyid Usman sendiri lebih ditekankan kepada karya al-Ghazali *Ihya' Ulûm al-Dîn* dan *Nasâ'ih al-Dîniyah* karya Abdullah al-Haddad yang lebih berorientasi akhlak.

### Suatu Analisis

Kritik Sayyid Usman terhadap tasawuf dan tarekat pada masanya dengan penekanan kepada syari'ah, dinilai Azyumardi bukanlah barang yang baru dalam sejarah sufisme (Azra, 1985, 25). Disebutkan bahwa sebelum Sayyid Usman banyak ulama Nusantara yang menentang pseudosufi atau sufisme yang spekulatif, misalnya Kemas Fakhruddin (1716-1763), 'Abd al-Shamad al-Falimbani (w. 1789) dan Daud bin 'Abdullah Fatani (w. 1843). Al-Fatani misalnya mengingatkan kaum muslim bahwa buku-buku yang membahas masalah *wahdat al-wujûd* hanya boleh dibaca oleh para ahli atau orang-orang yang memiliki dasar yang kuat tentang tarekat Muhammadiyah. Selain itu juga seorang ulama Palembang, Syihabuddin bin Abdullah Muhammad menyebarkan sufisme yang lebih berorientasi kepada syariat, seperti yang diajarkan oleh al-Junaid, al-Qusyairi dan al-Ghazali. Ia juga melarang masyarakat mermbaca karya-karya tentang *Martabat Tujub* (Azra, 2002, 129).

Sebagai ulama, kita tentu dengan mudah memperkirakan bahwa kritik Sayyid Usman lebih bersifat syari'ah. Ia tidak berpolemik tentang istilah-istilah sufistik dengan para penganut atau guru tarekat pada masanya. Dengan kata lain, kritik Sayyid Usman tidak ditujukan kepada tarekat, tapi kepada penganut tarekat.

Tetapi kita perlu melihat lebih jauh bagaimana Sayyid Usman melancarkan kritiknya pada saat itu terutama karena kedudukannya sebagai seorang mufti. Ini menjadi sangat penting untuk diketahui karena pengaruh tarekat terhadap masyarakat pada saat itu memang sangat besar. Pada waktu yang sama, kebijakan pemerintah Belanda juga dirasakan sangat berlebihan terutama karena kedudukan Syaikh tarekat yang sangat istimewa di kalangan penduduk.

Sebagai mufti, Sayyid Usman merasa perlu untuk mencari dukungan dari ulama lain tentang penilaiannya terhadap tarekat. Ia mengirimkan dan kemudian mendapatkan pengesahan atas karyanya yang pertama, *al-Nasîbah al-Aniqah* dari Syaikh Nawawi Banten. Ia juga mendapatkan persetujuan dari Syaikh al-Junaid dan al-Nuri serta mengakui bahwa untuk karyanya yang kedua, *al-Watsiqah al-Wâfiyah*, Sayyid Usman mengambil landasan dari para keturunan Nabi (Steenbrink, 1984, 184).

Koreksi atau *tashih* dari para ulama Makkah atau Madinah sangat penting bagi Sayyid Usman untuk menguatkan fatwanya. Untuk masa yang cukup lama, puluhan karangan Sayyid Usman sendiri sudah ditashih oleh Syaikh Ahmad Zaini Dahlan, mufti Makkah dan penggantinya Syaikh Babasil, Sayyid Husein al-Jisr serta beberapa ulama Hadrami lain seperti Syaikh Abdullah bin Umar bin Yahya. Setiap *tashih* yang ia dapatkan, akan disebut dalam karangan berikutnya. Jadi, untuk menghadapi penganut tarekat di tanah air, Sayyid Usman

merasa perlu mendapatkan *tashih* dari ulama Jawi yang sangat dihormati, Syaikh Nawawi Banten.

Tapi menurut Azyumardi, tidak jelas apakah Nawawi Banten sendiri mendukung sepenuhnya atau tidak kepada pendapat Sayyid Usman. Syaikh Nawawi mungkin menyetujui beberapa hal dasar dari Sayyid Usman, walaupun sulit baginya untuk tidak mendukung Sayyid Usman sehingga ia memberikan komentar yang menyenangkan tentang karya-karya Sayyid Utsman (Steenbrink, 1984, 184). Menurut Snouck, Nawawi dan al-Junaid menyatakan pendapatnya secara bijak dalam bahasa yang baik. (Hurgronje, 1993a, 74)

Dukungan Nawawi sendiri diperlukan Sayyid Usman untuk membela pendapatnya dari kecaman anggota tarekat Naqsabandiyah. Walaupun Nawawi Banten tidak mengatakan banyak hal untuk membela Sayyid Usman, penekanan Nawawi atas pentingnya syariat dalam jalan sufistik, menurut Azyumardi, tidak menambah hal baru apapun dalam masalah ini. Jadi kita dapat mengambil sikap bahwa Nawawi sendiri merasa serba salah untuk menolak pandangan Sayyid Usman, sahabat dan murid gurunya sendiri, Sayyid Abdullah bin Husein bin Thahir.

Jika penolakan Sayyid Usman sebagai mufti dapat kita fahami, terutama karena argumentasinya yang lebih bersifat syariah, maka penolakannya selaku penasihat pemerintah dapat mengundang pertanyaan; misalnya, apakah penolakan Sayyid Usman mempunyai kaitan dengan kebijakan pemerintah? Untuk menjawab ini, kita perlu melihat secara rinci kapan Sayyid Usman mulai mengungkapkan kritiknya; dan kapan kebijakan pemerintah terhadap tarekat mulai diberlakukan. Kesesuaian masalah ini mungkin dapat menjawab pertanyaan pokok kita di atas.

Seperti sudah dijelaskan, kebijakan pemerintah Belanda dalam bidang agama dilandasi dengan prinsip netralitas; bahwa selagi tidak mengganggu ketertiban politik, pemerintah memberikan kebebasan kepada masyarakat untuk menjalankan agamanya. Tepatnya sejak tahun 1885, pemerintah Hindia Belanda mulai memberikan perhatian serius terhadap keberadaan tarekat. Perhatian ini didasari dari ketakutan terhadap adanya perlawanan politik seperti yang dijalankan oleh tarekat Sanusiyah terhadap kolonialisme Perancis. Perhatian ini juga muncul seiring dengan semangat Pan Islam yang mulai masuk ke Indonesia. Sekalipun bersikap netral, praktek-praktek keagamaan yang mengarah kepada instabilitas politik tidak dapat dibiarkan. Akibatnya para guru tarekat yang fanatik, dituduh dapat menimbulkan kebencian kepada pemerintah.

Data yang diberikan Kareel Stenbrink sendiri membuktikan bahwa buku pertama Sayyid Usman, *al-Nasihah al-Aniqah* sudah dibuat sebelum tahun 1885, tepatnya sebelum terjadinya peristiwa Cianjur. Buku ini sendiri memaparkan prinsip-prinsip dasar yang harus dimiliki oleh seseorang sebelum ia masuk ke dalam suatu tarekat. Jadi kita dapat mengatakan bahwa tidak ada kaitan antara karya Sayyid Usman yang pertama dengan kebijakan pemerintah. Sekalipun tidak ada informasi yang tepat kapan *al-Nasihah* dibuat, isi buku ini hanyalah menjawab dua pertanyaan yang diajukan kepada Sayyid Usman; apakah menurut syariat (hukum fiqh) belajar dan mengamalkan tarekat itu hukumnya

wajib serta perlu didahulukan dari mempelajari ilmu-ilmu yang pokok (*uṣūl*) dan ilmu-ilmu tentang syarat dan rukun shalat; serta apakah seorang guru atau Syaikh tarekat boleh memberikan ijazah kepada semua orang atau ia harus memilih murid-murid yang telah cukup melaksanakan kewajiban utamanya (*fardū ain*) (Utsman, tt, 1).

Sebelum kedatangan Snouck pada tahun 1889, Sayyid Usman sendiri sudah menyelesaikan satu tulisan lagi pada tahun 1886 yaitu *al-Watsiqah al-Wāfiyah*. Buku ini juga tidak memberikan pendapat yang baru dari Sayyid Usman selain berisi persyaratan untuk masuk tarekat dan beberapa kesalahan yang dilakukan guru-guru sufi saat itu. Menurut Sayyid Usman sendiri, *al-Watsiqah* ditulis karena ada permintaan dari masyarakat agar ia menjelaskan kembali apa yang ditulis dalam *al-Nashibah al-Aniqah*; padahal kitab ini sendiri sudah dianggap cukup oleh Sayyid Usman. Jadi sekali lagi kita dapat memperkirakan bahwa tidak ada kaitan antara buku ini dengan kebijakan pemerintah dalam menghadapi tarekat. Baik *al-Nashibah* atau *al-Watsiqah* keduanya ditulis Sayyid Usman karena kedudukannya sebagai mufti; pemberi fatwa kepada masyarakat.

Buku Sayyid Usman yang ditulis pada tahun yang sama dengan kedatangan Snouck adalah buku ketiga; *Buku Kecil Buat Mengetahui Arti Tarekat* yang dibuat pada tahun 1889. Selain lebih kecil, isi buku ini juga hanyalah mengulang apa yang sudah dijelaskan dalam dua buku sebelumnya. Kita tidak tahu apakah ketika Snouck sampai ke Batavia pada tahun 1889, Sayyid Usman sudah menyelesaikan buku ini ataukah belum. Atau apakah ketika buku ini ditulis, Snouck sudah menjalin hubungannya dengan Sayyid Usman ataukah belum.

Hal penting yang harus kita katakan adalah bahwa penentangan Sayyid Usman terhadap tarekat pada saat itu tidak memiliki kaitan apapun dengan kebijakan pemerintah. Ini setidaknya dapat merubah apa yang dikatakan oleh Azyumardi bahwa penentangan Sayyid Usman kepada tarekat karena dipengaruhi oleh ketakutan temannya, Snouck, atas tarekat sufi yang aktivis dan pemberontak di bagian dunia muslim.

Snouck dan juga Sayyid Usman, demikian Azyumardi, menunjuk tarekat Naqsabandiyah sebagai tarekat yang paling berbahaya karena kepatuhan buta para murid terhadap Syaikh sufi lebih kuat dari pada terhadap tarekat lainnya (Azra, 1985, 23). Tetapi semua karya Sayyid Usman tentang tarekat tidak pernah menyebutkan bahaya tarekat secara umum. Ia hanya menyebutkan bahwa salah satu kesalahan orang yang ikut dalam tarekat pada saat itu adalah karena mereka memiliki ikatan dan tanda-tanda tertentu, misalnya dalam berjabat tangan; orang yang tidak ikut kelompok mereka dianggap tidak lebih baik serta mereka tidak boleh melakukan shalat di belakang kelompok lain. Ia juga hanya menyebutkan kesalahan-kesalahan guru tarekat yang cenderung menipu dengan cara mengakui telah menerima *futūḥ* atau memiliki karomah dari Allah. (Utsman, 1886, 11-14).

Adalah fakta yang luput dari perhatian kita bahwa pengangkatan Sayyid Usman sebagai penasihat pemerintah sendiri dilakukan pada bulan April tahun



1891; lima tahun setelah ia menyelesaikan bukunya yang kedua, *al-Watsiqah al-Wáfiyah*. Sederhananya, penolakan Sayyid Usman terhadap tarekat dilakukan dalam kapasitasnya sebagai mufti dengan tujuan untuk memperbaiki kehidupan beragama masyarakat Islam pada saat itu.

### C. Kesimpulan

Ada beberapa kesimpulan yang perlu dikemukakan dalam penelitian ini, *Pertama*, pemikiran Sayyid Usman dalam bidang taawuf atau tarekat juga didasari dari pertimbangannya sebagai seorang ulama atau mufti, bukan sebagai penasihat pemerintah Belanda. Tidak ada kaitan apapun antara kecaman Sayyid Usman terhadap tarekat dengan ketakutan pemerintah Belanda terhadap perkembangan tarekat pada saat itu. Sebagai ulama yang berorientasi syariah, Sayyid Usman menolak keberadaan mereka yang masuk ke dalam suatu tarekat atau yang mengaku sebagai syekh sufi karena dianggap belum memiliki persyaratan yang ditetapkan oleh ulama. Ia juga mengecam praktek tarekat pada saat itu karena banyak mengandung unsur bid'ah dan menyalahi aturan syariat. Dari semua karya Sayyid Usman yang membahas tentang tarekat, tidak ada satupun yang membicarakan masalah maqam, ahwal, fana atau ma'rifat. Karya Sayyid Usman hanyalah berbicara tentang syarat-syarat saja, tanpa menyentuh isi dan substansi tarekat itu sendiri. Jadi, pemikiran Sayyid Usman dalam masalah ini lebih bersifat normatif.

*Kedua*, pemikiran Sayyid Usman ini didukung oleh kenyataan bahwa mereka yang mengambil tarekat pada saat itu lebih banyak berasal dari golongan masyarakat awam yang melihat tarekat secara mistik. Mereka juga tidak mengetahui (jahil) perbedaan antara praktek ibadah yang benar secara syariat dan praktek ibadah yang dipengaruhi unsur bid'ah. Karena itu menurut Sayyid Usman, ibadah yang mereka lakukan harus teratur, dimulai dari ibadah fardhu ain (seperti menuntut ilmu yang wajib, melakukan kewajiban fardhu seperti shalat dan puasa), ibadah fardhu kifayah, ibadah sunnah mu'akkad yang sesuai dengan cara Nabi, dan terakhir barulah bertabarruk dengan tarekat disertai syarat-syarat yang sudah ditetapkan. Penekanan terhadap praktek ibadah seperti ini dapat difahami sebagai pertimbangan syariah.

*Ketiga*, kritik Sayyid Usman bukanlah ditujukan kepada tarekat sebagai sebuah lembaga, tapi kepada pemeluk tarekat itu sendiri. Sayyid Utsman menerima keberadaan para syekh sufi dan tarekatnya sepanjang tidak bertentangan dengan syariat. Ia juga menerima pemikiran-pemikiran sufi dan kitab-kitab yang mereka tulis dengan pengetahuan yang mendalam. Bagi Sayyid Usman, tarekat yang baik adalah tarekat yang melandasi amal ibadah lahiriyahnya dengan berdasarkan kepada syariat dan melandasi amal batiniyahnya dengan membentuk sikap hati yang baik serta menghilangkan sifat hati yang kotor. Para sufi yang benar adalah mereka yang berada dalam landasan syariat dan tuntunan Nabi.

## Referensi

- Azra, Azyumardi, (1995) "Hadhrami Scholars in The Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid Uthman" ; *Studia Islamika*, Jakarta, PPIM, vol. 2. No. 2.
- Azra, Azyumardi (1995), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan VIII; Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan.
- Azra, Azyumardi (2002), *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*, Bandung, Mizan.
- Azra, Azyumardi (2006), "Historiografi Islam Indonesia Antara sejarah Sosial, Sejarah Total dan sejarah Pinggiran", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Menjadi Indonesia*, Bandung, Mizan.
- Bruinessen, Martin Van (1995), *Tarekat Naqshabandiyah*, Bandung, Mizan.
- Bruinessen, Martin Van (1995); *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat; Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* Bandung, Mizan.
- Gobee dan C. Andriaanse, (1990), *Nasehat-Nasehat Snouck Hurgronje Semasa Kepegawaianya kepada Pemerintah Hindia Belanda 1889-1936 V*, INIS, Jakarta.
- Hamid Nasuhi, (2000) "Tasawuf dan Gerakan Tarekat di Indonesia Abad ke-19", dalam *Refleksi*, vol. II.
- Hurgronje, Snouck, (1992), "Islam dan Fonografi", dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje IV*, Jakarta, INIS.
- Hurgronje, Snouck, (1993) "Seorang Arab Sekutu Pemerintah Hindia Belanda", dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VII*, Jakarta, INIS
- Husnul Aqib Suminto, (1985) "Islam di Indonesia; Sinkretisme, Pemurnian dan Pembaharuan", dalam *Jurnal Studia Islamika*, Jakarta, PPIM.
- Kartodirjo, Sartono, (1984), *Pemberontakan Petani Banten*, Jakarta, Pustaka Jaya.
- Koentjaraningrat, (1984), *Kebudayaan Jawa*, Jakarta.
- Simuh, (1985, Nopember), "Gerakan Kaum Shufi", dalam *Prisma*, no. 11.
- Steenbrink, Karel, (1984), *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad 19*, Bandung, Bulan Bintang
- Steenbrink, Steenbrink, (1991) *Kawan Dalam Pertikaian*, Bandung, Mizan.
- Suminto, Husnul Aqib, (1985), *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta, LP3ES.
- Utsman, Abdullah bin (tt) *Suluh Zaman*, Jakarta, Percetakan Sayyid Utsman.
- Utsman, Sayyid (tt), *al-Naṣībah al-Anīqah*, Batavia, Percetakan Sayyid Usman
- Utsman, Sayyid, (1886), *al-Waṣīqah al-Wāfiyah*, Batavia, Percetakan Sayyid Usman
- Utsman, Sayyid, (1312H), *Shaun al-Dīn 'an Naṣaḡhāt al-Mudīllīn*, Batavia, Percetakan Sayyid Usman.
- Utsman, Sayyid, (tt), *Manhaj al-Istiḡāmah fī al-Dīn bi al-Salāmah*, Jakarta, Thahiriyah.
- Utsman, Sayyid, (1889), *Buku Kecil Buat Mengetahui Arti Tarekat dengan Pendek Bicaranya*, Batavia, Percetakan Sayyid Usman,

---

## **ISLAM, SCIENCE AND TECHNOLOGY**

---

## الطب الوقائي في الإسلام

الدكتورة أمينة عراقي حسيني

الحمد لله المنعم بجلال التَّعَمُّ، المتفضل بأسرار الحكم، أمر عباده بالإحسان، وحذرهم من المهالك وطرق الخسران، فقال عز من قائل: (وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تَتْلُوا بِيَدَيْكُمْ إِلَى الثَّلَاجِ وَأَحْسِنُوا) إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ<sup>318</sup>، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا مُحَمَّد الأمين القائل: "وإن لجسدك عليك حقا"<sup>319</sup>، وعلى آله الأطهار وأصحابه الأبرار.

يعتبر الإسلام الصحة نعمة من نعم الله الكبرى، وتقع في قمة النعم الدنيوية، لأنها من أهم المؤهلات التي تساعد الفرد على أداء واجباته نحو ربه ونفسه وأسرته ووطنه أحسن أداء، وبالتالي يشارك في مشروع التنمية مشاركة فعالة. فهي أعظم نعمة بعد اليقين والإيمان الصادق كما ورد في حديث النبي ﷺ: «سلوا الله العفو والعافية فإن أحدا لم يعط بعد اليقين خيرا من العافية»<sup>320</sup>.

عن سلمة بن عبيد الله بن محسن الأنصاري عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من أصبح منكم معافى في جسده، آمنا في سريره، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا»<sup>321</sup>.

أمام استفحال ظاهرة الأمراض المستعصية في عصرنا الحالي التي لم يتوصل البحث العلمي على حد الآن، رغم الأبحاث المتطورة، إلى إيجاد علاج شاف للكثير منها، التجأت جميع الدول إلى تكثيف الاهتمام بالطب الوقائي للتغلب على خطورة العديد من الأمراض والأوبئة خصوصا أن العديد من هذه الأمراض توصل البحث العلمي إلى معرفة أسباب حدوثها وطرق انتشارها بين الناس، فالأمراض الأكثر انتشارا هي التي لها علاقة مع نمط العيش، وتنجم عن سلوكيات خاطئة للأفراد والمجتمعات، ويمكن الوقاية منها بتغيير السلوك الخاطئ إلى سلوك صحي سليم.

وقد كان الإسلام سباقا في هذا المضمار من خلال ما حواه القرآن الكريم من آيات معجزات تضمنت كثيرا من التوجيهات الحكيمة التي استهدفت تحقيق مقاصد الشريعة من حفظ النفس والعقل والنسل؛ حتى إذا شُفعت تلك التوجيهات بما أرشد إليه رسولنا الكريم من مفاهيم الطب الوقائي، وما حفظته سيرته وسنته العطرة من الأساليب والأحاديث والأقوال والأفعال التي توضح ذلك أدركنا أن منهج الإسلام في حفظ الصحة قد حاز فضل السبق بالنظر إلى إطاره الزمني ومجاليه الحضاري، وكان خليقا بأن يحتل مكانة من الصدارة والمصداقية<sup>322</sup>، والشعار المعروف "الوقاية خير من العلاج" شهد أول بذرة له في عصر الطب النبوي<sup>323</sup>. ولعل أهم مظاهر القوة في هذه التوجيهات

<sup>318</sup> - سورة البقرة، آية 195.

<sup>319</sup> - البخاري، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، (697/2).

<sup>320</sup> - أخرجه الترمذي، كتاب الدعوات، باب: سلوا الله العفو والعافية (449/5).

<sup>321</sup> - أخرجه البخاري، في الأدب المفرد. وابن ماجه، الحديث رقم 4141. والترمذي، الحديث رقم: 2346.

<sup>322</sup> - المرجع السابق بتصرف، ص. 16.

<sup>323</sup> - انظر: المفهوم الوقائي والمفهوم العلاجي في الطب النبوي لعبد الحميد حموده ضمن كتاب الوقاية في الإسلام، ص. 55، وانظر أيضا أعمال المؤتمر الرابع

في الطب الإسلامي، 9، 13 نوفمبر 1986م، ص ص. (223-211).

والإرشادات أنها مرتبطة بالإيمان؛ إذ جعلها الدين الإسلامي من مميزات الإيمان الحق، وجعل القيام بها عبادة يتقرب بها الإنسان إلى ربه، فيثاب عليها وينال رضوان الله عز وجل.

ولقد انتهت المنظمات العالمية المهتمة بالصحة لهذا الأمر، وأصبحت تشجع على إدماج الفاعلين في المجال الديني لتعزيز الصحة وحمايتها من خلال نتائج الأبحاث العلمية التي بينت فعالية هذا القطاع في تحقيق الهدف الذي تنشده هذه المنظمات وهو: "الصحة للجميع"، خصوصا في الدول والمجتمعات التي يحتل فيها الدين جانبا كبيرا في الحياة اليومية، لأن الإسلام رفع من مكانة الصحة باعتبارها حقا أساسيا لكل إنسان منذ خمسة عشر قرنا؛ وذلك من خلال قوله ﷺ: "إن لجسدك عليك حقا"<sup>324</sup> وقوله: "وإن لنفسك عليك حقا"<sup>325</sup>.

ومن هنا جاءت فكرة تقديم هذه الورقة بعنوان: "الطب الوقائي في الإسلام" بهدف بيان أهمية مشاركة الفاعلين في القطاع الديني في توعية رواد المساجد وجميع شرائح المجتمع بالمبادئ الصحية الوقائية بتخصيص عدد من الدروس والخطب في هذا الموضوع وكذلك القيام بأنشطة مواكبة للأيام العالمية الصحية لعلاج بعض الظواهر السلبية المنتشرة في المجتمع والتي لها تأثير سلبي على الصحة، مثل إهمال النظافة وعدم المحافظة على البيئة وسوء التغذية، والتعرض للأمراض المتناقلة جنسيا وجميع أنواع الإدمان (التدخين، الحمر، والمخدرات...).

### أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية هذا الموضوع ابتداء في إبراز خصوصية الشريعة الإسلامية في التأصيل لمفهوم الطب الوقائي، وما يكسبه من راهنية في واقعنا المعاصر نظرا للاهتمام المتزايد بالعناية بالصحة، وخاصة الطب الوقائي. ونظرا لارتباط هذا الموضوع بحفظ النفس، وما يتعلق بها من رعاية للصحة، فإن له أهمية كبيرة في إبراز الأبعاد المقاصدية للحفاظ على الصحة، ودورها في رعاية الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية. ومن شأن هذا الموضوع أن يعكس شمولية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان بفضل استيعابه لشتى ضروب الحياة بما فيها الجوانب الصحية، دون أن تغفل ثمرته الاقتصادية المتمثلة في كون الالتزام بالتوجيهات الصحية التي جاء بها ديننا الحنيف يكون أقل تكلفة من الناحية الاقتصادية.

وتزداد أهميته في الحاجة الملحة إلى القيام بالتحسيس الناجح الذي لا مناص له من استثمار الخطاب الديني في التوعية، وذلك من خلال توظيف منابر الخطابة والوعظ والإرشاد لنشر الوعي الصحي بين جميع فئات المجتمع؛ نظرا لما يحققه الخطاب الديني من أثر بالغ في نفوس الناس؛ حيث يكون محفزا لهم على الاستجابة لما يتلقونه من توجيهات وإرشادات في هذا المجال.

### أسباب اختيار الموضوع:

لقد كان لاختيار هذا البحث اعتبارات، منها ما هو ذاتي، ومنها ما هو موضوعي:

#### فمن الاعتبارات الذاتية:

- طبيعة اهتماماتي المهنية (الطب)؛ إذ أردت أن أجمع بين مستجدات البحث الطبي، ومقتضيات النظر الشرعي من خلال الاهتمام بمدة التوعية الصحية؛

#### ومن الاعتبارات الموضوعية:

<sup>324</sup> - البخاري، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، (697/2).

<sup>325</sup> - أبو داود، السنن، باب ما يؤمر من القصد في الصلاة (519/1).

- توفير مادة علمية متخصصة يمكن للفاعلين في القطاع الديني الاعتماد عليها لإعداد دروس وخطب، يشاركون بها في التوعية الصحية، لكون مؤسسة المسجد مؤسسة رائدة فهي أقرب المؤسسات التربوية والإعلامية إلى قلوب المسلمين وعقولهم..

- الكشف عن حدود الفرق بين التكوين العلمي الطبي والتكوين الشرعي، وأهمية التكوين المستمر في مجال الطب نظرا لاستمرارية البحث العلمي والاكتشاف المتجدد لوسائل جديدة للوقاية من الأمراض، والوقوف على الضروري من العلم في إطار القضايا الطبية الذي يجب أن يعلمها الفاعل الديني لتجنب بعض التصرفات الخاطئة الناتجة عن الجهل ببعض المبادئ الطبية لدى الخطباء والوعاظ كوصم كل من يصاب بالإيدز بالفساد، أو التركيز في دروس الوعظ والإرشاد بالأخلاق والقيم والسلوك، وإغفالها جانب العناية بالنفس، والوقاية من الأمراض والعناية بالمحيط البيئي، لذلك كان لا بد من إبراز معالم المبادئ الصحية الواردة في الشريعة الإسلامية للتأكيد على أن الإسلام كان سباقا للعناية بها.

### منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث مجموعة من المناهج التي تتوافق وخصوصية هذا البحث. ويأتي في مقدمة هذه المناهج:

#### 1- المنهج الاستقرائي:

الذي يقوم على استقراء المادة العلمية التي تخدم إشكالا ما أو قضية ما وعرضها عرضا مرتبا ترتيبا منهجيا؛ وهو المنهج الذي يساعد على جمع واستقصاء الأحاديث النبوية التي تبرز الهدى النبوي في موضوع التوعية الصحية، وقد حرصت على اختيار الأحاديث الصحيحة من كتب السنة التي تدل على منهج التوعية الصحية في الهدى النبوي.

#### 2- المنهج المقارن:

والذي يعتمد المقارنة، والمقابلة بين قضيتين أو قضايا في موضوع واحد لإبراز مواطن الوفاق أو الخلاف مع تفسير ذلك وتعليقه، واستعملته عند المقارنة بين جوانب التوعية الصحية في الإسلام، وما ثبت من حقائق في علم الطب الحديث للدلالة على إعجاز المنهج الإسلامي في المحافظة على الصحة، وسبقه إلى إرساء قواعد الوقاية من الأمراض ومعالجتها.

#### خطة البحث:

اعتمد تصنيف المادة العلمية خطة تتلاءم وطبيعة الموضوع وخصوصية مباحثه، في مدخل تمهيدي، وخمسة فصول بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة.

وقد اختصت المقدمة بالتعريف بالموضوع وأهميته، وفائدته، ودوافع البحث، والمنهج المعتمد فيه وخطته.

وتتناول المدخل التمهيدي تفكيك عناصر الموضوع بالوقوف على مفهوم الطب الوقائي.

وتعرض الفصل الأول لتأصيل حفظ الصحة ؛ وذلك من خلال ثلاثة مباحث: تأصيل حفظ الصحة من الكتاب والسنة وعلاقتها بمقاصد الشريعة.

بينما تطرق الفصل الثاني لأنواع الأمراض مقسمة إلى ثلاثة مباحث، اختص المبحث الأول بالأمراض غير المعدية والمبحث الثاني بالأمراض المعدية، أما الثالث فتناول الأمراض النفسية وتم الوقوف في هذه الأمراض على أعراضها وأضرارها وآثارها على الصحة الجسدية والنفسية.

أما الفصل الثالث فقد اختص ببيان مظاهر العناية بالوقاية من الأمراض الجسدية من خلال مباحث تناولت أهمية الطهارة وما يستتبعها من خصال للفطرة، والعبادات وما يترتب عليها من آثار صحية، والآداب الإسلامية السمحة المتمثلة في آداب الأكل والشرب والنهي عن جملة من المحرمات.

أما الفصل الرابع فتطرق لمظاهر العناية بالوقاية من الأمراض النفسية من خلال بيان علاقة الإيمان بالصحة النفسية وتأثيره على صحة الفرد والجماعة من الناحية العملية، واقترح بعض الوسائل الإجرائية المحققة للطمأنينة والأمن الروحي، وختم ببيان أهمية النوم والترويح عن النفس و أثرهما على الصحة النفسية: وانتهت خاتمة البحث إلى جملة من الخلاصات والاستنتاجات التي توصلت إليها الدراسة.

### المدخل التمهيدي:

إن الطب الوقائي هو: العلم المتعلق بمنع انتشار الأمراض وتعزيز الصحة النفسية والجسمية عند الأفراد والجماعات<sup>326</sup>. ويرتكز على بذل الأسباب التي تحول بين الإنسان وبين الوقوع في المرض. ولا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى أن إزالة أسباب المرض أجدى وأهون من إزالة أعراضه وعلاجه بعد حدوثه، وهو ما يعني أن الوقاية خير من العلاج وذلك لعدة أسباب: الوقاية تحمي من الوقوع في المرض الذي يسبب للمريض آلاماً وأوجاعاً؛

- المرض وإن زال من الجسم فإنه قد يترك بعض الآثار السلبية على الصحة التي قد تظهر عاجلاً أو آجلاً؛
- المرض يسبب خسارة مادية لما ينفق في التشخيص والعلاج بالإضافة إلى نقص الدخل الناتج عن تغيب المرضى عن العمل؛
- والوقاية خير من العلاج لأنها تتطلب مصاريف أقل بكثير من العلاج فهي في أغلب الأحيان على شكل وصايا صحية سهلة التطبيق ومجانية؛ وهي تحمي من أمراض كثيرة قد تكون لها عواقب خطيرة مدى الحياة.

<sup>326</sup> - الطب الوقائي في الإسلام دلائل إنجازية، مصباح سيد كامل، جامعة المنيا، ص 12.

## الفصل الأول: التأصيل لحفظ الصحة

إن الناظر فيما انتهى إليه الطب اليوم من توجيهات وإرشادات للوقاية من الأمراض، والمحافظة على صحة الجسم، يلفي أن الشريعة الإسلامية قرآنا وسنة، وما تضمنته من مقاصد عامة وخاصة، كانت سبابة إلى الدعوة إلى الحفاظ على الصحة ورعايتها.

### المبحث الأول: تأصيل حفظ الصحة من القرآن الكريم

● لقد غني القرآن الكريم بالصحة عناية كبيرة؛ حيث عرض إلى مسائل صحيحة وهامة تخص على الاعتناء بالصحة وسلامة الجسم، وتقدم توجيهات رشيدة في تحليل بعض الأطعمة والأشربة لأغراض صحية، وهو ما يؤكد لنا أصالة الحفاظ على الصحة في القرآن الكريم، يضاف إلى ذلك تأكيد الحق سبحانه على مقصد الشفاء؛ حيث ورد في مواطن كثيرة، منها: قوله تعالى: (وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا) <sup>327</sup>.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن توجيهات القرآن الصحية والوقائية، ونبيه عن بعض المحرمات، وإشاراته إلى بعض المعجزات يعتبر القواعد الأساسية، والأسس الرئيسة التي يبنى عليها علم الطب بكافة فروعه <sup>328</sup>؛

### المبحث الثاني: تأصيل حفظ الصحة من السنة النبوية

إن المتأمل في السنة النبوية يجدها زاخرة بالتدابير والتوجيهات والوصايا الوقائية التي تؤكد أن الوقاية الصحية في الإسلام مبدأ شرعي أصيل؛ يقول النبي ﷺ: "إن لجسدك عليك حقا" <sup>329</sup>، ويقول أيضا: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف" <sup>330</sup>. كما يجدها متضمنة لتدابير علاجية رائعة تنظم حياة المسلم وسلوكاته، من ذلك قوله ﷺ: "تداووا عباد الله، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء" <sup>331</sup>. وهذا تصريح جلي على أن العلاج بالدواء تدبير شرعي أصيل في الإسلام.

ومن يتأمل هدي النبي ﷺ يجده أفضل هدي عني بحفظ الصحة وسلامة البدن ووقايته من المرض، يقول الإمام ابن القيم الجوزية رحمه الله في كتاب زاد المعاد: "من تأمل هدي النبي ﷺ وجده أفضل هدي يمكن حفظ الصحة به، فإن حفظها موقوف على حسن تدبير المطعم والمشرب والملبس والمسكن والهواء والنوم واليقظة والحركة والسكون والمنكح والاستفراغ والاحتباس، فإن حصلت هذه على الوجه المعتدل الموافق للملائم للبلد والسن والعادة، كان أقرب إلى دوام الصحة أو غلبتها إلى انقضاء الأجل" <sup>332</sup>.

ويستشف من هذا الكلام أن سنة النبي ﷺ قد تضمنت أصولا علمية حملت مفاهيم صحية وشاملة للحفاظ على صحة الإنسان والمجتمع بما يعود عليه بالنفع والفائدة.

ويندرج في هذا الإطار أيضا توجيهاته ﷺ المتعلقة بالنظافة والحرص عليها.

<sup>327</sup> - سورة الإسراء، آية: 82.

<sup>328</sup> - عبد اللطيف البغدادي، الطب من الكتاب والسنة، مقدمة عبد المعطي قلعجي، ص 11.

<sup>329</sup> - البيهقي، السنن، باب صيام التطوع والخروج منه قبل تمامه، (275/4).

<sup>330</sup> - مسلم، باب في الأمر القوة وترك العجز (2052/4).

<sup>331</sup> - ابن ماجة، السنن كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء (497/4).

<sup>332</sup> - ابن القيم، زاد المعاد (809/3).



يضاف إلى هذا عنايته ﷺ بالاعتدال في الطعام؛ وهو القائل: "ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطنه، حسب ابن آدم ثلاث أكلات يقمن صلبه فإن كان لا حيلة فثلث طعام وثلث شراب وثلث لنفسه"<sup>333</sup> كما انصرفت عنايته أيضاً إلى الاهتمام بنوعية الغذاء وأهميته في الوقاية من الأمراض وتقوية المناعة فوردت العديد من الأحاديث التي تؤكد أهمية بعض الأطعمة الطبية والصحية.

وعلى الجملة، فقد حوت السنة النبوية من النصوص ما يؤكد أن الحفاظ على الصحة في الإسلام نهج نبوي أصيل معجز يحرص بجلاء على منع حدوث الأمراض والوقاية والعلاج منها حتى تكون الأمة معافاة أفراداً وجماعات وتسلم من العلل والأمراض والآفات.

### المبحث الثالث: الطب وعلاقته بمقاصد الشريعة

إن الاهتمام بالطب الوقائي يحفظ المقاصد الكلية الخمس للشريعة الإسلامية؛ ففيه حفظ الدين لأن حفظ الأبدان من الأديان وبالأبدان تقام الأديان؛ فالمسلم المعافي يؤدي العبادات على أحسن وجه، ويستطيع القيام بالدعوة إلى الله، ورد الاعتداء عن دينه، وفيه حفظ النفس لأن الحفاظ على الصحة هو حفاظ على النفس مادياً ومعنوياً، ويبعدها عن كل ما يعرضها للتهلكة، وفيه حفظ للنسل والنسب، ذلك بالابتعاد عن الزنا وتحريم الإجماع والترحيب في الزواج الشرعي، وفيه حفظ للمال لأن المرض يسبب خسارة مادية لما ينفق في التشخيص والتمريض والعلاج، بالإضافة إلى نقص الدخل الناتج عن تغيب المريض عن العمل، أما الوقاية فهي تتطلب مصاريف أقل بكثير من العلاج، فهي في أغلب الأحيان على شكل وصايا صحية سهلة التطبيق.

فغاية الطب إذن تتلاقى مع أمالات الشريعة ومقاصدها الكلية الجلية في تحقيق مصلحة الإنسان في حفظ الضروريات الخمس، النفس والعقل والعرض والمال والدين، وهذه الضروريات تمثل نفس الإنسان وعقله وعرضه وماله وإعلاء دينه. والمتأمل في هذه الضروريات يجد أن ثلاثة منها تخصص بصحة الإنسان، وهي: النفس والعقل والنسل. بينما الإنسان الآخران يزداد تحقق مقصودهما بموفر الصحة وإن كانا لا يتوقفان عليها.

ويجدر التنبيه في هذا المقام إلى أن الوقاية من الأمراض والأضرار مبدأ إسلامي أصي ليدخل ضمن المقصد العام الذي وضعت الشريعة الإسلامية من أجله، وهو جلب المصالح ودرء المفاسد عنهم؛ فاتباع الأساليب الوقائية يتفق ومقاصد الشريعة الإسلامية، لأنه يحقق للمسلم مصلحة كبرى؛ حيث يعيش سليماً معافاً من الأمراض والأسقام متمتعاً بالصحة والعافية لأداء رسالته والقيام بواجباته الدينية والدينية. ولذلك كانت غاية كل من مقاصد الشريعة ومقاصد الطب تلتقيان في كون موضوعهما هو الإنسان من حيث صحته البدنية والنفسية والعقلية لينال سعادة البارئ.

ولعلماء الشريعة تعبير آخر يختصر مقاصد الشرع وضرورياتها في كلمتين جامعتين هما: حفظ الأديان وحفظ الأبدان، فمصالح الخلق مدارها على حفظ الأديان وحفظ الأبدان، وأساس السعادتین (الدنيوية والأخروية) حفظ الأديان وحفظ الأبدان، كما أن عمدة الثقافات والحضارات وأساس كل تنمية وترقية هو حفظ الأديان والأبدان.

وقد استقر في الثقافة الدينية الإسلامية وغيرها أن العلوم كلها تتحور حول حفظ الأديان والأبدان مع العلم أن جزء كبيراً من الأديان مخصص أيضاً لحفظ الأبدان.

ويروى أن الخليفة العباسي هارون الرشيد كان له طبيب نصراني حاذق فقال لعلي بن الحسين: ليس في كتابكم من علم الطب شيء والعلم علان: علم الأديان وعلم الأبدان، فقال له علي: قد جمع الله الطب كله في نصف آية من كتابنا

<sup>333</sup> - النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، کتاب الرقاق (367/4).

فقال له: ما هي؟ قال: قوله عز وجل: ﴿يَنْبَغِي ۡءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (334).

## الفصل الثاني: الأمراض وأنواعها

### تمهيد:

في ظل تفاقم الأمراض وكثرة أنواعها سنعتمد إلى تقسيمها تقسيماً إجرائياً حيث يمكن إرجاعها إلى ثلاثة أنواع كبرى: النوعان الأولان باعتبار العدوى المسببة للمرض من عدمها؛ وبهذا الاعتبار تنقسم إلى قسمين كبيرين: أمراض غير معدية وأمراض معدية. والنوع الثالث: وهو المتصل بالجوانب النفسية التي يحال الأمر فيها على الطب النفسي بمختلف تخصصاته؛ ومن ثم جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث:

❖ المبحث الأول: الأمراض غير المعدية.

❖ المبحث الثاني: الأمراض المعدية.

❖ المبحث الثالث: الأمراض النفسية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التفصيل في هذه الأمراض وما يندرج تحتها من أنواع لبس مناطا بوظيفة القيمين الدينيين من أئمة وخطباء ووعاظ، وإنما القصد أن يكون لهم إلمام بها على الجملة بما يمكنهم من التنبيه على خطورتها وبيان السبل للوقاية منها بقدر ما تتيحها الإمكانيات ووفق ما يستجد من أمراض تقتضي التحذير منها؛ وذلك في إطار التوجيهات التي تقررها الجهة الوصية على الشأن الديني، وقد عُلم من خلال جملة من الحملات والمبادرات والخطب تنبيهها على كثير من الأمراض والأوبئة التي تهدد سلامة المجتمع، والزاهما القيمين الدينيين بتوجيه المصلين إلى مضارها والوقاية منها.

### المبحث الأول: الأمراض غير المعدية

الأمراض غير المعدية هي أمراض جسمية أو عقلية يعاني منها المريض نتيجة إصابته بمسببات معينة، دون أن تنتقل مسببات هذا المرض إلى من يخالطهم ويؤاكلهم.

وأسباب الأمراض غير المعدية عديدة بعضها يحدث بسبب تناول أغذية غير متوازنة، وبعضها يحدث نتيجة تناول الماء والأطعمة الملوثة بمعادن سامة لها تأثيرات على أجهزة الجسم المختلفة، وبعضها ينتج عن اضطرابات هرمونية واستقلابية، كما أن القلق والتوتر يمكن أن يؤديا إلى أمراض الصداع وارتفاع الضغط الدموي وتقرحات المعدة، وغيرها من الأمراض.

وقد تكون الأمراض غير المعدية وراثية، أو غذائية أو هرمونية أو أمراض سرطانية أو أورام حميدة أو لأسباب مجتمعة أو مجهولة في حقيقتها.

وعلى الجملة فهي أمراض كثيرة ومتنوعة، منها الأمراض الاستقلابية كداء السكري والكولسترول ومرض السمنة وتصلب الشرايين، وأغلب هذه الأمراض لها علاقة مع نمط العيش. وهناك ثلاث محاور أساسية يجب الاهتمام بها منذ السنوات الأولى من عمر الإنسان للوقاية من هذه الأمراض:

❖ النظام الغذائي؛

❖ الأنشطة الحركية؛

❖ تجنب الحائث من تدخين وخمر ومخدرات.

### المبحث الثاني: الأمراض المعدية

الأمراض المعدية: هي الأمراض التي تنتقل من مريض إلى آخر بأحد طرق العدوى التي تؤدي إلى انتقال الميكروبات والكائنات الدقيقة الممرضة من المصاب بها إلى شخص آخر.

وقد بين البحث العلمي أن سبب الأمراض المعدية هي العدوى بالكائنات الدقيقة المسببة للمرض؛ وهي عديدة ومتنوعة، تنتج عن الإصابة بجراثيم أو فيروسات أو طفيليات أو فطريات. وقد جرت العادة أن تصنف الأمراض المعدية حسب طرق العدوى<sup>335</sup> إلى ما يأتي:

- ❖ الأمراض التي تنتقل عن طريق إفرازات الأنف والفم والمسالك الهوائية: كالأنفلونزا، داء السل.
- ❖ الأمراض المعدية التي تنتقل عن طريق الإفرازات المعوية (التهاب الكبد الفيروسي "أ"، التيفويد،...).
- ❖ الأمراض التي تنتقل عن طريق لسعات بعض الحشرات (حمى المستنقعات paludisme ومرض الشلشانيا leishmaniose...)

❖ الأمراض التي تنتقل عن طريق الملامسة المباشرة كالتعفنات الجلدية.

❖ الأمراض المنقولة جنسيا (كالزهري، السيدا...).

ويتدخل الضمير الديني في السلوكات التي يتم بها تجنب مثل هذه الأمراض كليا أو جزئيا. سيما أن الأمر يتعلق على الخصوص بالنظافة العامة والخاصة التي هي من الإيمان، وبالعلقة التي هي مطلب أكد في الدين، وبالتلقيح الطبي الذي يصبح واجبا دينيا يؤدي التهاون فيه إلى الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر محرم شرعا؛ ومن ثم كانت الوقاية من هذه الأمراض أمرا أساسيا تستوجبه المطالب الشرعية السالفة الذكر<sup>336</sup>.

### المبحث الثالث: الأمراض النفسية

هي من أكثر الأمراض انتشارا في عصرنا الحالي، وتصيب عددا كبيرا من الناس في مختلف مراحل العمر، ومن مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية، و تسبب في معاناة تمتد تأثيرها إلى الأسرة والمجتمع، ويمكن تقسيم الأمراض النفسية إلى:

- **الدهانات Psychoses:** وهي الأمراض التي تؤثر في عقل الفرد، فينفذ تبصره وتضعف كفاءته وقدرته في الحكم على الأمور، وتظهر عنده أعراض غريبة كسأعه لبعض الأصوات التي لا وجود لها حقيقة، أو وضعه بأنه يرى أجساما دون أن يكون لها أي وجود على أرض الواقع؛ ومن نماذجها مرض الفصام.

- **العصابات Nevroses:** وهي نوع آخر من الأمراض النفسية التي لا تؤثر على عقل الفرد، لكنها تنقض نشاط بعض الشيء، فالحزن الشديد المستمر لفترات طويلة، أو عدم قدرة البعض على التوافق مع بعض مستجدات الحياة، وقد تصيب هذه الأمراض أيضا الصالحين وغيرهم من الناس. ومن نماذجها الوسواس القهري والقلق المرضي والاكتئاب.

- **الأمراض النفسية الجسدية "Psychosomatiques":** وتسمى "أمراض العصر" وتضم أنواعا ومسميات عديدة، وتدخل عدد من الأمراض ضمن هذا النوع:

■ ففي اختصاص أمراض القلب والشرابين نجد ارتفاع ضغط الدم الذبحة الصدرية؛

<sup>335</sup> - انظر تفصيل ذلك في الجدول أسفله.

<sup>336</sup> - انظر الدرس الحسنبي الذي ألقيناه في حضرة أمير المؤمنين محمد السادس : دور الإيمان في المحافظة على صحة الأبدان، الدرس الحسنبي السادس،

- وفي اختصاص الأمراض الجلدية نجد الصدفية "Psoriasis"، والثعلبة Pelade؛ وهو تساقط الشعر على شكل بقع، سواء في فروة الرأس أو اللحية، والطفح الجلدي وحكة الجلد...
  - وفي أمراض الجهاز الهضمي نجد (القولون العصبي "fontionnellesColopathies" وقرحة المعدة، والتهاب جدار المعدة gastrite؛
  - وفي أمراض الجهاز التنفسي نجد الربو (asthme الضيقة) والسعال...
  - وفي الأمراض الاستقلابية نجد داء السكري بالتحافة الشديدة، والسمنة...
- ويتجه الطب الحديث الآن نحو الاعتقاد بأن معظم الأمراض الجسدية يلعب فيها العامل النفسي دورا قويا سواء في نشأتها أو استمرارها، لأن بين العاملين علاقة تفاعلية، وخير دليل على مدى تأثير الجسد بأي اضطراب نفسي أن الواحد منا حين يتعرض لموقف خوف أو توتر يخفق قلبه بشدة، وترتعد أطرافه، ويدو على وجهه الشحوب ويتصب عرقه، وهذا دال على فعل طبيعي يحدث لدى أي شخص نتيجة سلسلة من التفاعلات تبدأ من خلايا قشرة المخ التي تقوم بوظيفة التفكير، وبعد ذلك تصدر إشارات كهربائية وكيميائية إلى مناطق أخرى من الجهاز العصبي مثل منطقة تحت المهاد Hypothalamus، يتم فيها إفراز مواد كيميائية تمثل إشارات إلى مراكز أخرى وإلى غدد الجسم لإفراز مواد تنطلق إلى الدم مثل (الأدرنالين "Adrénaline" ونورادرينالين "Noradrénaline")، التي تقوم بإعداد الجسم لمواجهة موقف القلق أو الخوف أو التهديد... ويحدث ذلك كله بصورة تلقائية منظمة، وخلال ثوان معدودة.
- وهذه الانفعالات والصراعات الداخلية إذا تكررت يترآك أثرها ليتسبب في النهاية في خلل داخلي في وظائف أجهزة الجسم فيحدث المرض، ولهذا يطلق على الحالة أنها نفسية-جسدية "Psychosomatique" لأن الأصل في ظهور المرض يرجع في البداية إلى عوامل نفسية.
- وهذه الأمراض النفسية الجسدية يمكن أن تصيب كل أعضاء الجسم لأن الجهاز العصبي متصل بكل خلايا الجسم. فالانفعالات الشديدة تؤدي إلى تحرير كليكوجين من مخازنه مما يرفع السكر في الدم، كما أن الغضب يؤدي إلى ارتفاع حموضة المعدة وتنشيط حركة الأمعاء واضطرابات في خلايا الجلد. وهناك نظريات طبية تقول بوجود علاقة بين التوتر النفسي والإصابة بالسرطان.
- وقد شبه بعض الأطباء التأثيرات التي تحصل في البدن نتيجة الغضب الشديد بـ "التاس الكهربائي داخل المنزل وما ينتج عن ذلك من تعطل في كافة أجزاء الدارة الكهربائية".
- لذلك فإن الطبيب في معالجة مثل هذه الحالات، بالإضافة إلى العلاج الدوائي ينصح دائما وفي كل الحالات بالابتعاد عن الضغوط النفسية، لأن سلامة النفس أساسية لسلامة النفس والجسد على السواء، كما أن الالتزام بمشاعر الرضا والتفاؤل سبيل للوقاية من كل الأمراض، ومن ثم كان تجنب الضغوط النفسية ضروري للوقاية من هذه الأمراض بينما التعرض المستمر للضغوط النفسية يؤدي إلى استثارة نوع من أنواع الجهاز العصبي وهذه الاستثارة تؤدي إلى اضطرابات هرمونية متعددة قد تظهر بشكل أو بآخر حسب شخصية كل واحد منا.
- وحيث إن سنة الحياة لا بد فيها من الفرح والفرح، ومن النجاح والفشل، ومن الولادة والموت، فإن الحل المتاح لنا، هو تغيير طريقة استقبال هذه الضغوطات النفسية، وذلك من خلال تعلم مهارات للتعامل مع الضغط النفسي

والتدريب على كيفية إدارة هذه الضغوط من الداخل بطريقة إيجابية، فالحياة المطمئنة ليست شعارات، بل هي طريقة منهجية يجب التدرب عليها، قال ﷺ "إنما العلم بالتعلم وإنما الحلم بالتحلم"<sup>337</sup>.

ويدخل ضمن ذلك ما يؤديه البعد الروحي من دور مهم في إدارة الضغوط بطريقة سليمة.

ونحسب أن ما قدمناه من معطيات حول هذه الأمراض وأنواعها وأعراضها يقدم مادة مهمة للقيم الديني تجعله بمنأى عن كثير من المعلومات المغلوطة التي تتقاذفها بعض المواقع الإلكترونية وتحصنه من مظاهر الزلل التي يلمسها المصلون أحيانا في بعض خطب الجمعة نظرا لغياب الثقافة الصحية عند الخطيب وقلة وعيه بتفاصيل المجال الطبي إعتبارا لدقة تخصصه.

### الفصل الثالث: مظاهر عناية الإسلام بالوقاية من الأمراض الجسدية

وأول توجيهات الدين في هذا الباب حثه على الطهارة، وتشمل نظافة الجسم واعتدال النفس: قال تعالى: (وَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) (٣٣٨)،  
فالفصل والوضوء من شروط العبادات.

وتؤكد الأحاديث على نظافة أعضاء بعينها، كالغف والأسنان واليدين، مع تحليل الأصابع وغسل البراجم. وتفيد أعمال من هذا القبيل في التخلص من الإفرازات والعرق والدهون وكل ما يؤدي إلى تكاثر الجراثيم. ولما كانت نظافة البيئة من شروط الصحة فقد اعتبرت السنة أن إمالة الأذى عن الطريق من شعب الإيمان. وأوصت السنة المطهرة بعدم تضييع الماء وعدم تلويثه.

وفي مجال التغذية فإن التوجيه الأساسي هو ملازمة الاعتدال، فقد نقلت كتب التراث أن رجلا من نخلة أخرى سأل مسلما هذا السؤال وقال: هل جاء في كتابكم، يعني القرآن شيء عن الصحة؟ فقال المسلم: نعم، عندنا فيه نصف آية هي قوله تعالى: (يَنْبَغِي ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ

لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) (٣٣٩) فقال السائل: نصف آية جمعت الطب كله، وقد وردت في هذا التوجيه أحاديث نبوية كثيرة منها قوله ﷺ: "ما ملأ آدمي وعاء شرا من بطنه"<sup>340</sup>، يدخل بعضها في ما عرف بالطب النبوي، وكما جاء الدين بمنهج الاعتدال، حرم بعض الأشربة والأطعمة، وعدها من الجبائث الظاه في صحة الإنسان نفسا وجسدا. ويدخل في المحرمات بعض لحوم الحيوانات التي تشكل بؤرا لتجمعات الكائنات الدقيقة المضرة بالصحة.

كما ضبط الإسلام العلاقات الجنسية ورغب في الزواج تحصينا للصحة، قال تعالى: (وَلَيْسَتَعْفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَيْنَاكُمْ وَلَا تَكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (٣٤١).

<sup>337</sup> - رواه الطبراني في المعجم الكبير تحت رقم 1763 (258/20)، والبيهقي في شعب الإيمان تحت رقم 10254 (236/13).

<sup>338</sup> - سورة البقرة، آية 222.

<sup>339</sup> - سورة الأعراف، آية 31.

<sup>340</sup> -

<sup>341</sup> - سورة النور، آية 33.

وهكذا فإن فلسفة الإسلام في المحرمات هي منع الضرر عن الإنسان نفسه وعن غيره، وجلب المصالح ودرء المفاسد. ومن توجيهات الإسلام في الوقاية: عزل المريض عن الأصحاء. كما رغب في ممارسة الرياضات النافعة، والتي يتم بعضها في انسجام روحي مثل الحركة في الصلاة.

وورود الأمر بالتزويج المباهج عن القلوب حيث روي عن سيدنا علي كرم الله وجهه قوله: "روحوا عن قلوبكم ساعة بعد ساعة، إن القلوب إذا كلت عمت". ومن طبيعة هذه التوجيهات أنها من مميزات الإيمان ومجلبة للثواب وللرضوان علماً بأن أسلوب الدين مبني على المزاجية بين الترغيب والترهيب، لأن الإنسان قد يعجز عن الإحسان حتى لنفسه في بعض الأحيان، وهذه المزاجية مقبولة مشكورة اليوم ويعتمد عليها بنجاح في عالم التربية والعلاج السلوكي. فالواقع الديني بتأثيره البالغ يجعل على النفس رقابة أقوى من سلطة الزجر والقانون.

#### الفصل الرابع: مظاهر عناية الإسلام بالصحة النفسية:

لا تخفى أهمية القلق في الصحة النفسية، وقد أكد المختصون أن للإيمان تأثيراً في التغلب على القلق لأن الإنسان في صراعه مع الطبيعة قد حقق انتصارات بواسطة العلم، أما في صراعه مع نفسه فلم يجرز سلطة ماثلة، والدين هو صاحب هذا الميدان.

فالإسلام يربط ما يمكن أن نسميه بالسعادة وشرطها الأول هو الصحة، يربط ذلك بالذكر وهو استحضار أوامر الله ونواهيه، فيثمر ذكر الله لدى المؤمن اطمئناناً وسعادة في كل أحواله، قال النبي ﷺ: "عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له" أما المعرض عن ذكر الله فيكون في شقاء وضيق لقوله تعالى: (وَلَيْسَتَعْقِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَالَّذِينَ لَا يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۚ وَءَاتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ ۚ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ ۚ إِنْ أَرَدَنْ تَحْصُنًا لِيَتَّبِعُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٤٢﴾)

(٣٤٢). والصنك هو الضيق والشدة، ونكد العيش وكثرة الخوف وشدة الحرص والتعب على الدنيا، والتحسر على فواتها قبل حصولها وبعد حصولها.

وبعد هذه النظرة العامة، نشير إلى بعض الأحوال الشعورية التي تقرب المؤمن من الطمأنينة ومن الحالة الصحية السوية، وأهم هذه الأحوال سبعة، يضاف إليها أثر أداء الأركان الخمسة:

#### أولاً: استجابة المؤمن لنداء الفطرة

فيعيش مع الكون في سلام ووثام، بعيداً عن التنافر والعدوان.

#### ثانياً: اهتداء المؤمن لسر وجوده

ففي الإيمان بالوحي وحده أجوبة عن أسئلة الوجود، أسئلة المبدأ والمعاد مما يذهب القلق وتطمئن به النفس.

#### ثالثاً: الأنس بالله ودفع شعور الغربة

يعاني الإنسان المعاصر على الخصوص من عرض "الشعور بالوحدة" وهي من أهم أسباب الاضطرابات النفسية، وانتهى رأي المنصفين من الأطباء إلى أن العلاج الأمثل لهذا العرض النفسي هو اللجوء إلى الدين، وإشعار المريض بمعية الله والاعتصام به.

وهو القائل سبحانه: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٤٣﴾) .<sup>343</sup>

وهذه المعية تتحقق باستحضار أسمائه الحسنی وصفاته الثامات العلا، فهو سبحانه العليم الرقيب، القادر، المغيث، المنجي الشافي.

#### رابعاً: عدم الندم على الماضي

فالمؤمن يستشير ويستخير ربه قبل القيام بأي عمل ثم لا يندم على ما لم يتحقق من ذلك ويوقن أن الخير فيما قدره الله لقوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٤٤﴾) .<sup>344</sup>

#### خامساً: الرضا بالحاضر

إن الرضا من أهم دوافع السكينة والطمأنينة، ويستقيم حال الرضا مع الفهم الصحيح للابتلاء في الصحة والنفس وفي الولد والمال وفي الأحبة. قال ﷺ: "إن عظم الجزاء من عظم البلاء وإن الله إذا أحب قوما ابتلاهم". والمؤمن المبتلى لا ينقطع أمله ليقينه في قوله تعالى: (﴿٣٤٥﴾) .<sup>345</sup>

على أن المؤمن يستعين بهذه الأحوال الإيمانية للرضى بما ابتلي به، وإيمانه يفرض عليه اللجوء إلى الأطباء لتشخيص مرضه ونصحه بالوسائل العلاجية المناسبة لحالته، وعليه أن يطبقها لأنها من باب الأخذ بالأسباب.

عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: "كل داء دواء، فإن أصيب دواء الداء برئ بإذن الله عز وجل". ومن خلال التجربة الميدانية هناك حالات مرضية متشابهة، تعطى لها نفس العلاجات. والملاحظ أن عند المرضى المتفائلين برحمة الله وقدرته، ينتج العلاج وتعظم حظوظ الشفاء، أما عند الساخطين عن حالهم الذين ينتابهم القلق والتوتر، فإن حالتهم قد تتفاقم ولا يتحملون العلاج.

#### سادساً: المؤمن لا يخاف من المستقبل

تقوم أغلب الاضطرابات النفسية على الخوف من المستقبل، الخوف من المرض من الموت أو الخوف المتعلق بالرزق، والمؤمن يصغي إلى قوله تعالى: قُلْ (لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ

فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٣٤٦﴾) <sup>346</sup> وامتداداً لذلك يحض الدين على الاشتغال وملء الوقت بالصالحات، وينهى عن الفراغ والكسل والاكمال، وهذه كلها من دواعي القلق والتوتر.

#### سابعاً: التحلي بالأخلاق الحسنة

<sup>343</sup>- سورة الحديد، آية 4.

<sup>344</sup>- سورة البقرة، آية 216.

<sup>345</sup>- سورة الشرح، آية 6-5.

<sup>346</sup>- سورة التوبة، آية 51.

حث الإسلام على الحلم والصدق والوفاء والأمانة، مما يعود بالخير على الفرد والمجتمع، ونهى عن الأخلاق المنحرفة التي تسبب انتشار المشاعر السيئة بين الناس، كالحقد والغيبة والنميمة والحسد والبخل والكذب والرشوة، والعنف. على أن العاصم من السقوط في الأخلاق الذميمة هو ترك الغضب. حتى إن الإمام أحمد فسر حسن الخلق بترك الغضب. جاء رجل عند النبي ﷺ فقال له: أوصني، قال: لا تغضب، فردد مرارا، قال ﷺ: "لا تغضب". وفي أحاديث أخرى بين لنا النبي ﷺ طرقا عملية إنجازية تساعدنا على تجنب الغضب.

- "إذا غضب أحدكم فليسكت".

- "إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس، فإن ذهب عنه الغضب، وإلا فليضطجع".

وأمر ﷺ الغاضب بالوضوء لينطفئ غضبه.

وبعد الإشارة إلى هذه الأحوال نذكر أثر القيام بالأركان.

**أولا: الصلاة:** والقرآن ببلغ في بيان علاقتها بتأسيس السلم النفسي والاطمئنان في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ

هَلُوعًا ۖ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۖ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ۚ إِلَّا الْمُصَلِّينَ ۚ ﴾ <sup>347</sup> فالهلع هو

الاضطراب النفسي، يصيب الإنسان لضعفه في الحالتين، إذا أصابه الشر، وإذا أصابه الخير وهي صورة بأسة لضعفه في الحالتين، إذا أصابه الشر، وإذا أصابه الخير وهي صورة بأسة للإنسان حين يخلو قلبه من الإيمان. فالرسول ﷺ كان إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة. وكان يقول: "أرحنا بها يا بلال".

**ثانيا: الصوم:** يجمع الباحثون أن للصوم أثرا ملموسا في تربية الإرادة القوية والتمرن على مقاومة شهوة النفس والبدن. وقد أنجزت في كليات الطب أطروحات عديدة تبين الفوائد الصحية للصوم، ولكن آثاره الحميدة تتوقف على عدم الإخلال المفرط بنظام النوم، وعدم الإفراط في الأكل في الفطور والسحور.

**ثالثا: الزكاة:** وعلاقتها بصحة الفرد بالإضافة إلى صحة المجتمع، تكمن في كون النفس التي تنفع الغير كثيرا ما تصفو وقليل ما تضطرب. فالشئ من أمراض النفس والله تعالى يقول: (وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يَحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَعْنَ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۚ) <sup>348</sup>.

**رابعا: الحج:** ويمثل الجانب الوقائي النفسي في أداء فريضة الحج في ما يصاحبه من عقد نية التوبة، والعزم على بداية حياة جديدة كيوم ولدته أمه. والتوبة من الذنوب تؤدي إلى انشراح الصدر، لأن الإنسان العاصي يكون في صراع داخلي مع فطرته السليمة، فهو يؤنبه ضميره دائما على معصيته، وعندما يتوب يتخلص من عقدة الذنب أو ما يسميه البعض بالجلاد الباطني Le bourreau intérieur لأن المعاصي كلها سموم للقلب وأسباب لمرضه وهلاكه.

قال تعالى: ﴿ قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ۚ ﴾ <sup>349</sup>.

<sup>347</sup>- سورة الماعج، من الآية 19 إلى 22.

<sup>348</sup>- سورة الحشر، من الآية 9.

<sup>349</sup>- سورة الزمر، آية: 53.



## خاتمة البحث:

توصل البحث إلى الخلاصات والنتائج الآتية مشفوعة بتوصيات بحثية:

- أهمية العناية بالوقاية من الأمراض باعتماد نشر الوعي الصحي السليم عن طريق استعمال وسائل محددة وتوظيف مجموعة من الأنشطة التواصلية والتربوية والإعلامية والتحسيسية لتوعية المواطنين قصد تعديل سلوكياتهم بما يتماشى والمبادئ الصحية، وتحذيرهم من الأمراض والأوبئة التي تهدد سلامتهم، لإقامة مجتمع سليم وفق القيم الصحية والوقائية النابعة من مشكاة القرآن وهدى السنة والملائمة لمقتضيات الطب الحديث".

- أن التوعية الصحية أصل أصيل في الإسلام دلت على رعايته نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية من خلال تأكيدها على الوقاية من الأمراض وعلاجها، كما أنها مبدأ إسلامي فريد يندرج ضمن المقصد العام ١ الذي وضعت الشريعة الإسلامية من أجله؛ وهو جلب المصالح ودرء المفاسد عنهم.

- أن منهج الإسلام في الحفاظ على الصحة يبنى بالخصوص على **الطب الوقائي** الذي يحول بين الإنسان وبين الوقوع في المرض، وكذلك على **الطب العلاجي** بحثه على التداوي الذي يستهدف سلامة الأبدان من الأمراض والأسقام. والمتأمل في الطب الوقائي والعلاجي في الإسلام يجد أن التعاليم والمنهج الصحية الوقائية والعلاجية كثيرة، وهي تمثل إبداعا إعجازيا له مردود صحي باهر يتوافق مع ما يتوصل إليه البحث العلمي.

- تتمثل مظاهر العناية بالوقاية من الأمراض الجسدية في قيامها على الطهارة وما يستتبعها من خصال للفترة، وعلى العبادات وما يترتب عليها من آثار صحية، علاوة على تشريع العديد من الآداب الإسلامية السمحة المتمثلة في آداب الأكل والشرب وغيرها وفي نهيه عن جملة من المحرمات التي ثبت ضررها ثبوتا قطعيا.

- تتمثل مظاهر العناية بالوقاية من الأمراض النفسية في التركيز على أهمية الإيمان وأثرها في الصحة النفسية، واجترار جملة من الوسائل الإجرائية المتمثلة في بعض الأحوال الشعورية المساعدة على تحقيق الطمأنينة والأمن الروحي، إضافة إلى التأكيد على أهمية النوم الصحي والترويح عن النفس في بناء صحة نفسية وجسدية سليمة.

- إن اتباع تعاليم الدين الإسلامي من شأنها تحسين أحوال الصحة باستمرار، ومن ثم تخفيض كلفتها على الفرد والمجتمع، لذلك كانت الاستعانة بالقيم الدينية في برامج الصحة للجميع أو البرامج الخاصة لمحاربة الإدمان أو داء فقدان المناعة المكتسبة أمرا بالغ الأهمية.

- أن التسليح بالمعطيات الكافية حول الأمراض وأنواعها وأعراضها يقدم مادة محممة للقيم الدينية تجعله بمنأى عن كثير من المعلومات المغلوطة التي تتقاذفها بعض المواقع الإلكترونية وتحصنه من مظاهر الزلل التي يلمسها المصلون أحيانا في بعض خطب الجمعة نظرا لغياب الثقافة الصحية عند الخطيب وقلة وعيه بتفاصيل المجال الطبي اعتبارا لدقة تخصصه.

- أن من أهم مظاهر القوة في هذه النصائح والإرشادات أنها مرتبطة بالإيمان، فجعلها الدين الإسلامي من مميزات الإيمان الحق وجعل القيام بها عبادة يتقرب بها الإنسان إلى ربه فيثاب عليها وينال رضوان الله عز وجل. ويعتبر الوازع الديني رهانا أساسيا في الوقاية من كثير من المظاهر السلبية التي نعيشها في مجتمعاتنا. فهو الزاجر والمانع الداخلي الذي يردع الشخص ويجبسه من ارتكاب ما يخالف العقيدة الدينية.

- استعمل الله تعالى في كتابه العزيز وسنة نبيه ﷺ لتربية النفوس على تقوى الله وتقوية الوازع الديني في القلوب الترغيب والترهيب، التواب والعقاب، هذه النظرية التي اعتبرها علماء النفس في السنوات الأخيرة، فتحا كبيرا في عالم التربية والعلاج السلوكي، وتستعمل بنجاح في برامج تغيير السلوك في المجال الصحي: كعلاج الإدمان والشذوذات الجنسية، والسرقة والأمراض العصبية. والإسلام ذكر كل المعاصي من خمر وزنا إلى غيرها من الانحرافات ورغب

في الابتعاد عنها لنيل ورضوان الله، ورهب من الاقتراب منها والا كان امامه غضب الله وعقوبته في الدنيا قبل الآخرة.

فلو علم المسلم أن إهمال نظافة جسمه وملابسه، وإلقاء الأزبال في الشوارع ولو عظم أو شوك مخالف للدين وأن تلويث موارد المياه كالآبار والأنهار حرام، وأن المؤمن يأكل ويشرب باعتدال وإذا مرض بمرض معد ولو كان الإنفلونزا فعليه أن يعتزل مجالس الناس حتى لا ينقل العدوى إلى الآخرين رحمة بهم، وأن المسلم لا يزني ولا يتعاطى الحمر ولا غيرها من المسكرات حفاظاً على صحته ودينه.. كل هذا إلى جانب عشرات التعاليم الوقائية والصحية التي يأمر بها الإسلام لو نقلت إلى الناس بأمانة وشرحت لهم كجزء لا يتجزأ من تعاليم الدين فسوف يكون لها أثر بالغ في مكافحة الكثير من الأمراض التي تفتك بمجتمعاتنا.

### توصيات:

1/ وضع دليل للتوعية الصحية يمكن أن يستعمله الأئمة والخطباء والوعاظ بعد شروح وتدريبات مناسبة لصالحهم؛ تخصيص حصص تدريبية لفائدة التقيين الدينيين لاستيعاب مضامين دليل التوعية الصحية، والتمكين من إيصاله للمواطنين.

2/ تخصيص حصة من برامج التوعية الدينية بنسبة كافية للتوعية الصحية في ارتباط مع التوجيه الديني الوارد في الموضوع، وذلك عبر خطبة الجمعة ودروس الوعظ وفي الإعلام السمعي البصري، مع ضرورة ابتكار أساليب بداعوجية تفاعلية وتشجيعية.

3/ تطوير الإعلام السمعي البصري القائم بمهمة الإرشاد الديني لتنفيذ برامج التوعية والتربية الصحية.

4/ ربط جسور التواصل مع القيم الدينية قصد إمداده بكل المستجدات التي يعرفها ميدان الصحة، أو الإحصائيات الجديدة التي يمكن توظيفها في التوعية الصحية للوقاية من مخاطر الأمراض. خصوصاً أن المنظمة العالمية للصحة قد تنبأت في السنوات الأخيرة إلى أهمية التوعية الصحية عن طريق القنوات الدينية وأصبحت تشجع على إدماج الفاعلين في المجال الديني لتعزيز الصحة وحمايتها من خلال نتائج الأبحاث العلمية التي بينت فعالية هذا القطاع في تحقيق الهدف الذي تنشده هذه المنظمات وهو: "الصحة للجميع".

5/ وضع آلية لخلق نواة للفاعلين في ميدان الصحة من أجل المشاركة في تعميم تكوين الفاعلين الدينيين ضامناً لاستمرار هذه التجربة ونجاحها.

6/ أن إيصال المعلومة لا يكفي إذ التربية الصحية الناجحة هي التي تصل إلى تحقيق تغيير سلوكيات المواطنين، وجعل السلوكيات الصحية السلمية عبادة تُرثى عليها الأجيال الناشئة. مع التركيز على أهمية المدخل التربوي واعتماد الرفق والحوار والإقناع، والعمل على تقوية الوازع الديني والأخلاقي والاجتماعي والوطني لدى الأجيال الناشئة لأنه يؤثر بشكل مباشر في الصحة الجسدية والنفسية والاجتماعية.

7/ إذا كان واجب المواطنة يحتم على كل من الأب والأم في أسرتها، والمدير والمدرس في مدرستها، والإعلامي في برامجه الاضطلاع بمهمة المشاركة الفعالة في التربية الصحية، فإن هذه المسؤولية تزداد جساماً على كل من الإمام والخطيب والوعاظ من أجل إيصال المبادئ الأولية للرعاية الصحية، كل حسب إمكانياته العلمية والاجتماعية، مصداقاً لقول النبي ﷺ: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته".

## ISLAMIZATION OF KNOWLEDGE: AN EFFORT TO BUILD NEW PARADIGM IN THE UNITY OF SCIENCE

Muslih

UIN Walisongo Semarang

Jl. Tanjungsari Utara II, No.18, Tanjungsari, Ngaliyan, Semarang 50185

[muslimz@gmail.com](mailto:muslimz@gmail.com)

**Abstract** *This article is aimed at answering to questions concerning the nature of Islamization of knowledge movement in the Muslim world. Specific questions raised in this discussion are (1) who are the advocates of this project of Islamization of knowledge and what is their argument in doing so? (2) Why is it important to Islamize knowledge, what reason behind it? (3) What kind of civilization is going to be achieved by projecting such a notion? These questions are vital to discover the attitude of those scholars/ intellectuals on the issue concerned, and the more important is to find out the type of civilization to be created.*

**Keywords:** Islamization of knowledge, modern sciences, Islamic values, Islamic civilization.

### Introduction

Muslim as well as non-Muslim scholars in contemporary times have come to an agreement that scientific knowledge is not neutral let alone objective. It conveys perceptions and values that are explicit to modern Western culture (Rehman, 2003). Consequently, this has resulted in a rigorous effort by contemporary Islamic scholars to call for an 'Islamic science' or the 'Islamization of knowledge' (Golshani, 2000b; Davies, 1991; Ravetz, 1991). This article presents the standpoint taken by Muslim scholars who concerned themselves with the notion of Islamization of knowledge, and also examines arguments forwarded by both the proponents as well the opponents in order to find out and comprehend their perspective.

### Proponents of the Islamization of knowledge

The idea of the Islamization of knowledge in general or the Islamization of specific disciplines in particular has been promoted intensely by scholars attached to the International Institute of Islamic Thought (IIIT)<sup>350</sup> since its inception in 1981. As one of the key figures in the IIIT, Al-Faruqi can be considered the strongest proponent of the Islamization of knowledge movement. In his view, Islamization of knowledge can be described as re-

---

<sup>350</sup> Hence, in this paper this institution will be referred to as IIIT.

conceiving and rebuilding the modern disciplines: humanities, social and natural sciences by giving them a new foundation consistent with Islam. He maintains the necessity to Islamize knowledge, as he says: “[a]s disciplines, the humanities, the social sciences and the natural sciences must be re-conceived and rebuilt, given a new Islamic base and assigned new purposes consistent with Islam. Every discipline must be recast so to embody the principles of Islam in its methodology, in its strategy, in what it regards as its data, its problems, its objectives, and its aspirations” (Al-Faruqi 1988: 16-17).

Furthermore, he suggests that every discipline must be “remolded” to incorporate the “relevance” of Islam along a triple axis constitutive of *tamhid*, namely (1) the unity of knowledge, (2) the unity of life, and (3) the unity of history. By so doing he hopes that there will be no more categorization of sciences into *aqli* (rational) and *naqli* (traditional), value-full and value-free, and individual and social sciences (Al-Faruqi 1988: 17). These methodological categories of Islam, he urges, must replace the Western categories and determine the perception of reality. Likewise, he maintains that the Western values should be replaced by the values of Islam in the learning activity in every field. The Islamic values concern: “(a) the usefulness of knowledge for man’s felicity, (b) the blossoming of his faculties, (c) the remolding of creation so as to crystalize the Divine patterns and values of Islam, (d) the building of culture and civilization, (e) the building of human milestones in knowledge and wisdom, heroism and virtue, piety and righteousness” (AbuSulayman, 1995: 20).

Al-Faruqi suggests that because Islam is relevant to all aspects of life, this relevance must be reflected in the textbook of each discipline. Therefore, for him, Islamization of knowledge involves producing university level textbooks for each discipline to be Islamized. Fundamentally, the relevance of Islam to each area of modern thought should be established. If this can be achieved, he writes, a creative synthesis can be established by “eliminating, amending, reinterpreting and adopting its components as the world view of Islam” (1983: 18). Islamizing knowledge or in concrete terms, to Islamize the disciplines means also to produce university-level textbooks recasting the disciplines in accordance with Islamic visions to be used in the Muslim universities (AbuSulayman, 1995:19). Thus, in al-Faruqi’s concept, Islamization of knowledge should include two points: to recast knowledge from the viewpoint of Islam and to produce textbooks.

In al-Faruqi’s (1982) opinion, the Muslim ummah is in a state of malaise today, the core of which lied in the prevalent educational system. This malaise can only be treated by an epistemological injection. The ummah, therefore, is advised to give a priority to solve the problem of education. He strongly believed that a genuine revival of the Muslim ummah can only be done by correcting its educational system. That is to say, the present dualism in Muslim education, i.e. its division into an Islamic and secular system must be abolished. Thus, the task confronting the Muslim ummah are firstly to unite the two systems of education and secondly to instill the vision of Islam. Al-Faruqi suggests that Muslim youth should be instilled with the vision of Islam by

introducing compulsory study of Islamic civilization. In fact, this point has been raised by other Muslim scholars. However, it is in the “Islamization of modern knowledge”, which is part of the whole scheme of revamping the Muslim educational system, that al-Faruqi’s contribution comes to fore:

The task of Islamizing knowledge (in concrete terms, to Islamize the disciplines, or better, to produce university level textbooks recasting some twenty disciplines in accordance with the Islamic visions) is also the most difficult. No Muslim has yet contemplated it enough to discern its prerequisites, or to articulate its constitutive steps and measures (Al-Faruqi, 1982:14).

### **Islamic methodology and work-plan**

Al-Faruqi further suggested recasting the whole legacy of human knowledge from the standpoint of Islam, the Islamization of knowledge endeavor. In order to undertake this task he proposed a methodology and a work-plan consisted of twelve steps.

The methodology that al-Faruqi suggested in the interest of Islamizing knowledge are: (1) the unity of Allah, (2) the unity of creation, (3) the unity of truth and the unity of knowledge, (4) the unity of life, and (5) the unity of humanity, which he called the “principles of Islamic methodology” (Al-Faruqi, 1988: 39-49). It can be understood from al-Faruqi’s conception that to recast the disciplines under the framework of Islam is to make the theory and the method as well as the principles and goals of the disciplines subject to the principles Islam.

Al-Faruqi, however, was criticized by Sardar who regards the principles of methodology proposed by al-Faruqi as pious statements of belief but not developed enough to provide guidance in the “thorny terrace of the epistemological landscape”, especially when it concerns the assertion of “the unity of Truth and the unity of Knowledge”. Sardar argued that if “Truth” and “Knowledge” are indeed one and the same, as asserted by al-Faruqi and many other Muslim scholars, then Muslims are in trouble, because, as most scientists will admit, there is a great deal of knowledge that could easily be proved false in the near future (Sardar, 1985: 96). Sardar’s criticism is not unique since many scholars who support al-Faruqi also raised the same point (Shafiq, 1994).

As mentioned above, to recast the knowledge from the standpoint of Islam or to Islamize modern knowledge al-Faruqi provided a program of action. His work-plan for the Islamization of knowledge has five objectives as the following:

- (1) To master the modern disciplines.
- (2) To master the Islamic legacy.
- (3) To establish the specific relevance of Islam to each area of modern knowledge.
- (4) To seek ways for creative synthesis between the legacy and modern knowledge.

(5) To launch Islamic thought on the trajectory which leads it to the fulfillment of the Divine pattern of Allah (Al-Faruqi, 1982:38, Al-Faruqi, 1998: 53-54).

These objectives are to be achieved by twelve systematic steps which would eventually lead to the Islamization of knowledge. This twelve-step work-plan, according to Masudul Alam Choudhury<sup>351</sup>, is the “most important” part of al-Faruqi’s Islamization of Knowledge (Choudhury, 1993: 5). Following the logical order and priority of each step made by al-Faruqi the twelve-step work-plan is as follow:

*Step 1: Mastery of the Modern Discipline: Categories Breakdown.* Al-Faruqi asserts that modern disciplines have to be broken down into categories, principles, methodologies, problems and themes – the breakdown reflecting the “table of contents” of the classical textbook.

*Step 2: Discipline Survey.* Once the categories of the disciplines have been broken down, a state-of-the-art survey should be written on each discipline. This is necessary to ensure that Muslim scholars have mastered each discipline.

*Step 3: Mastery of the Islamic Legacy: the Anthology.* Islamic legacy has to be mastered in the same way. What needed here are anthologies on the Muslim heritage pertaining to each discipline.

*Step 4: Mastery of the Islamic Legacy: the Analysis.* Once the anthologies are prepared, the Islamic legacy has to be analyzed from the perspective of the problems of the present.

*Step 5: Establishment of the Specific Relevance of Islam to the Disciplines.* This relevance, al-Faruqi asserts, can be established by posing three questions and find their answers: (1) what was the contribution of the Islamic legacy to the whole range of issues envisaged by the modern discipline, (2) how the contribution of the Islamic legacy to the discipline contrasts with the achievement of the discipline, and (3) given the issues in which the Islamic legacy has given nothing, in which direction may Muslim effort be exerted in order to fill the discrepancy, to formulate the problem and enlarge the vision (Al-Faruqi, 1983: 53).

*Step 6: Critical Assessment of the Modern Discipline.* Once the relevance of Islam to each discipline has been made, it should be assessed and analyzed from the standpoint of Islam.

*Step 7: Critical Assessment of the Islamic Legacy.* Similarly, Islamic legacy’s contribution in each field of human activity must be analyzed and its contemporary relevance discovered.

*Step 8: Survey of the Ummah’s Major Problems.* A systematic study must be made on the political, social, economic, intellectual, cultural, moral and spiritual problems of the Muslim people.

*Step 9: Survey of the Problems of Humankind.* A similar study, this time concentrating on the whole of humanity, should also be made.

---

<sup>351</sup> Masudul Alam Choudhury is Professor of Economics, University College of Cape Town, Nova Scotia, Canada.

*Step 10: Creative Analysis and Syntheses.* At this stage, Muslim scholars would be ready to synthesize the Islamic legacy and modern disciplines and to “bridge over the gap of centuries of non-development”. From here on the legacy of Islamic learning would “become continuous with the modern achievements and start to move the frontiers of knowledge to more distant horizons than the modern disciplines have envisaged”.

*Step 11: Recasting the Disciplines under the Framework of Islam: the University Textbook.* Once equivalence between Islamic legacy and modern disciplines has been achieved, university textbooks should be written to recast modern disciplines into Islamic moulds.

*Step 12: Dissemination of Islamized Knowledge.* The intellectual work produced from the previous steps should be used to awaken, enlighten and enrich the humankind (Al-Faruqi, 1983: 50-60; Al-Faruqi, 1998: 54-62). Al-Faruqi (1988: 62) suggested that the product of this work-plan be presented to the universities in the Muslim world to be adopted as required readings of instruction. In addition to this work-plan, he also recommended holding conferences and seminars as well as workshop as other necessary aids to the Islamization of knowledge.

Al-Faruqi's work-plan for the Islamization of knowledge has received considerable support. In the United States, it has led to the establishment of the International Institute of Islamic Thought (IIIT) in Washington, D.C., devoted exclusively to implementing the twelve-step program. Sardar gave credit to al-Faruqi for his vision to conceive and carry out such an ambitious program. Unfortunately, however, for Sardar, al-Faruqi's program for the Islamization of knowledge is “fundamentally flawed and somewhat naive” (Sardar, 1989: 98). Sardar compared it with the notion of Islamization of knowledge proposed by Jaafar Sheikh Idris and for him Idris' program is better.

### **Criticism to Al-Faruqi's work-plan**

Al-Faruqi was criticized by some scholars for not providing an analysis of secularism or the process of secularism as it evolved in the West in his *Islamization of Knowledge*. Yasien Mohamed<sup>352</sup>, for instance, states that it is the secular elements in the discipline which make it un-Islamic. Without an analysis of secularism how can one de-secularize the modern disciplines and then to Islamize them. It is impossible to combat the secularism unless it is first clear what the secularism is (Mohamed, 1991: 26, al-Attas, 1993, Nasr, 1981).

Mohamed questioned whether the sequence of steps posited by al-Faruqi's work plan is warranted (Mohamed, 1994: 282-294). In his work-plan, as shown in the schema above, al-Faruqi made mastery of the modern discipline the first step, whereas mastery of the Islamic legacy was placed only in step 3 and 4, and this is attained by the help of traditional scholars who have to prepare the anthologies from the Islamic legacy. Al-Faruqi holds that the

---

<sup>352</sup> Yasien Mohamed, Researcher at Department of Arabic Studies University of the Western Cape, University of the Western Cape, Bellville, South Africa.

traditional scholars, because of their ignorance of the modern disciplines, are not able to establish “the relevance of the [Islamic] legacy to the modern disciplines.” Therefore, it becomes the responsibility of the Western trained Muslim scholar to familiarize the traditional scholar with the modern discipline (Al-Faruqi, 1983: 51). Hence, his first step for the Islamization of knowledge is mastery of the modern discipline.

Most probably, when making the logical order of his work-plan al-Faruqi was influenced by his own background. He addressed himself to Muslim scholars who were trained in Western social sciences, such as modern educated Muslim professionals in the Association of Muslim Social Scientists (AMSS) (Mohamed, 1993b: 28). If this was the case, al-Faruqi have then ignored the fact that social scientists who already have a mastery of at least one social science discipline are inclined to bring their naturalistic bias to bear upon their analysis of the Islamic legacy (Mohamed, 1993b:34).

The first step of his work-plan, as Mohamed suggests, should have been mastery of the Islamic legacy, and then mastery of the modern discipline in the light of the Islamic viewpoint to see what relevance the modern discipline has for the Islamic discipline. In responding to modern knowledge Muslim must make the Qur'an and the Islamic legacy their point of departure. Therefore, to begin with the modern disciplines, as suggested by al-Faruqi, without questioning their underlying philosophical assumptions, is to be content with “half measures” (Mohamed, 1993b:34).

Al-Faruqi placed the main task of Islamization of knowledge (step 6-11) in the hands of the modern scholar who will critically assess the modern discipline (step 6) and the Islamic legacy (step 7). It is also the task of the modern scholar to make a creative analysis and synthesis (step 10). The task of assessing the contribution of the Islamic legacy in each field of human activity must therefore fall upon the shoulders of the experts in that field. Certainly, they should be assisted by the experts in the Islamic legacy in order to guarantee that their understanding of that field is correct (Al-Faruqi, 1983:55). Al-Faruqi regards the modern scholars as being trained in scholarly research, able to analyze, criticize and initiate alternative paradigms in a language which is understandable to the modern mind. Such a training is important in order to make a creative synthesis. The traditional scholar, however, does not have such training.

Fazlur Rahman<sup>353</sup>, however, had a different perspective in this matter. According to Rahman, reconstructing disciplines of Islamic legacy is an important step to be taken and the traditionalists have a significant role to play for this task. “[I]t is the upholders of Islamic learning who have to bear the primary responsibility of Islamizing secular knowledge by their creative intellectual efforts” (Rahman, 1982: 130). Thus, for Rahman, a mastery of the Islamic legacy is a prerequisite in the process of Islamization of knowledge. On

---

<sup>353</sup> Rahman was Professor of Islamic thought in the Department of Near Eastern Languages and Civilizations at the University of Chicago.



the contrary, al-Faruqi considers the traditionalist scholars play only a subsidiary role: preparing the Islamic anthologies for the modern scholars (step 4 of his work-plan).

In Rahman's (1982) view, work-plan proposed by al-Faruqi is no more than just building bridge that does not move towards genuine integration. Genuine integration can only come about if there first comes into being "first class minds who can interpret the old in terms of the new as regards substance and turn the new in service of the old as regards ideals." Certainly, this must be followed by the writing of Islamic textbooks on every discipline (Rahman, 1982:139).

Al-Faruqi places the assessment of the modern discipline at step 6 and the Islamic legacy at step 7. He does not make the assessment of the Islamic legacy a prerequisite for the evaluation of the modern disciplines. Rahman suggests that a Muslim must first criticize the Islamic legacy in the light of the Qur'an, because the Qur'an is the only criterion to judge, and only afterwards will a Muslim be able to examine the modern disciplines. Rahman emphasizes that one can criticize Muslim thinkers of the Islamic legacy as one also can criticize the assumptions of Western thinkers which appear incompatible with the principles of Islam. In order to provide a critical response to modernity a Muslim should precede a critique of the Islamic tradition. Afterwards, one can examine the Western tradition and study critically the body of knowledge created by modernity (Rahman, 1992: 72). Thus, Rahman's approach is the reverse of that of al-Faruqi.

It goes without saying that al-Faruqi wants to "Islamize" Western social science: economics, political science, sociology, psychology and anthropology, for he believes that these disciplines are Eurocentric and promote the Western notions of nation-state and ethnic identity. For Sardar however, such a notion is not quite correct. Sardar views that while the world may be structured according to how Western social sciences perceive the human reality, it is not developed by them. Rather, it is science and technology that maintains the social, economic and political structures of the world. Scientific and technological knowledge are the prime tools of Western epistemological imperialism. For these reasons Sardar suggests that it is the epistemology of Western science that has created the modern world which must be tackled by any program on the Islamization of knowledge (Sardar, 1985: 100).

Sardar regards the notion of Islamization of disciplines, as proposed by al-Faruqi as fundamentally suspect, since it assumes the disciplines as a given reality, from which one must start and infuse Islamic elements into them. By doing so one has accepted the "conventions, theoretical constructs, methodologies and analytical tools" of Western disciplines. Consequently, Islamized disciplines will accept a de facto position of minority sub-disciplines (Sardar, 1989: 47). Contrary to what al-Faruqi may have believed, Sardar maintains that disciplines are not "made in heaven". Disciplines are born within the matrix of a particular world-view and subordinated to that world-view. Sardar writes:

Disciplines do not have an autonomous existence of their own: they develop within a particular historical and cultural milieu and only have meaning within the world-view of their origin and evolution. The division of knowledge into various disciplines as we find today is a particular manifestation of how the Western world-view perceives reality and how the Western civilization sees its problems. For example, the discipline of Orientalism evolved because Western civilization perceived Islam as a “problem” to be studied, analyzed and controlled (Sardar, 1985: 101).

To accept the disciplinary divisions of knowledge as they exist in Western epistemology is to make the world-view of Islam subordinate to the Western civilization. Certainly, the subordination of Islam to the Western civilization is not what al-Faruqi wants to achieve. However, when al-Faruqi asserts that one of the objectives of his program of Islamization of knowledge is “to establish the specific relevance of Islam to each area of modern knowledge”, it seems, as Sardar notices, that he is putting the cart before the horse. “It is not Islam that needs to be made relevant to modern knowledge; it is modern knowledge that needs to be made relevant to Islam. Islam is *a priori* relevant for all times” (Sardar, 1985: 101). Sardar then suggests the whole process of Islamization of knowledge starts from given concepts and basic axioms of the worldview of Islam, and not from given disciplines (Sardar, 1989: 47).

Criticism to al-Faruqi also came from S. Parves Manzoor<sup>354</sup>. Manzoor attacks the linear and mechanistic nature of al-Faruqi’s work-plan for the Islamization of knowledge. Considering al-Faruqi as has no awareness of the modern debate on the sociology of knowledge Manzoor writes:

[T]he interrelationship between worldview, disciplines and teleology is also not given due attention in his Islamization [of knowledge] plan.[...] To call for Islamization of secularized disciplines is indeed to be content with half-measures. Islamizing disciplines that are infused with a materialistic metaphysics and secularistic ethics, is tantamount to plastic surgery, a cosmetic epistemological face-lift and nothing more. If it may accomplish anything at all, it would be the perpetuation of the dichotomy of secular and Islamic knowledge. Moreover, even at the practical level, the task of Islamizing so many disciplines, especially if one follows al-Faruqi’s comprehensive scheme in its execution, is such an onerous and time consuming task that, best possible intentions on the part of a few intellectuals to the contrary, it is hardly likely to arrive at anything beyond a few half baked monographs (Quoted in Sardar, 1989:51).

It might also be worth noting here that opponents to the Islamization of knowledge often argued that all knowledge belongs to God. For example, the Laws of Relativity were not created by Einstein but merely discovered by him. The Laws existed right from the emergence of the universe. Likewise, Newton’s Laws of Gravitation were not created by him: he only discovered it through his

---

<sup>354</sup> S. Parves Manzoor is Professor of Linguistics, Stockholm University, Sweden.

research. Problems might appear if the knowledge is used to create a certain technology. In other words, it is the technology, not the knowledge, which must be Islamized. Moreover, all knowledge is basically Islamic as is said in the Qur'an (16: 48-50).<sup>355</sup> Therefore, it is wrong to launch the Islamization of knowledge but it should be a campaign for the Islamization of technology (Uddin, 1993: 15).

According to Sardar (1989), al-Faruqi's plan has cast the discourse on Islamization of knowledge strictly within the boundaries of Western logical positivist thought. Sardar questions al-Faruqi's plan that needs to be justified in scientific terms, whereas the issues of the normative and value-laden nature of social science remains settled.

Being believed that modern disciplines have been born within the matrix of a particular worldview, hierarchically subordinated to that worldview and only have meaning within the worldview of their origins and culture of their evolution, Sardar asserts, "the task of Muslim social scientists is thus not to Islamize disciplines of Western social sciences, but to evolve disciplines relevant to the worldview of Islam and geared to fulfilling the needs of Muslim societies and culture" (1989: 52).

### **Perspective of other Muslim scholars on Islamization of knowledge**

Let us now look at perspective of other scholars who have also been engaged in the Islamization of knowledge discussions. Since the Islamization of knowledge enterprise is not the monopoly of the IIIT scholars, it is instructive to compare al-Faruqi's viewpoints in this matter with that of another scholar who claimed to have nothing to do with the IIIT, namely Syed Muhammad Naquib al-Attas. It seems that al-Faruqi's concept differs from that of al-Attas. In his conception of Islamizing branches of knowledge, al-Attas suggested to first isolate and remove the foreign or secular elements from every branch of knowledge and afterwards imbue Islamic elements and key concepts in it (Al-Attas, 1991:43). Meanwhile, al-Faruqi seems to ignore this aspect, he does not even present in his discussion what the secular elements are. Al-Faruqi's notion of the Islamization of knowledge is addressed to the acquired sciences (humanities, social and natural sciences), as opposed to the revealed sciences. This opinion is shared by al-Attas.<sup>356</sup>

---

<sup>355</sup> The translation of these verses is as follows: "Do they not look at Allah's creation. Among things, how their shadows turn round, from the right and the left, prostrating themselves to Allah, and that in the humblest manner? And to Allah doth prostrate all that is in the heavens and on earth, whether moving creatures or the angels: for none are arrogant (before their Lord). They all fear their Lord, High above them, and they do all that they are commanded." See The Holy Qur'an: English Translation of the meanings and commentary, The Presidency of Islamic Research, IFTA, Call and Guidance, King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, Madinah al-Munawwarah, 1411 H., pp.745-746

<sup>356</sup> According to al-Attas, the acquired sciences which he refers to as "the rational, intellectual, and philosophical sciences" must be Islamized. He says that "each branch

Al-‘Alwani, another key figure, also presented his viewpoints on the Islamization of knowledge. He examined the present state of thought of the Muslim people, the present state of knowledge, the present state of Muslim education, and the present civilizational state of the Ummah before he came to the opinion to propose an Islamic alternative thought, and to propound the idea of Islamization of knowledge in particular. In general, al-‘Alwani was not satisfied with the condition of the Muslims in the fields mentioned above (al-‘Alwani, 1989a, 1989b). Then, he promoted the Islamic alternative thought by revising Muslim thought as a whole and re-evaluating its methods (1989b: 5).

Now, what is Islamization of knowledge for al-‘Alwani, and why is it necessary? First of all, it should be made clear that al-‘Alwani identified people concerned with the issue of Islamization of knowledge as a school of thought, “the Islamization of Knowledge school”. Most probably, what he meant by this school were scholars in the IIIT. He emphasized that the idea of Islamization of knowledge should be understood as “an intellectual and methodological outlook rather than as an academic field, a specialization, an ideology, or a new sect” (Al-‘Alwani, 1995: 81). Al-‘Alwani aimed at assuring skeptics that the Islamization of knowledge movement was an epistemological or methodological discourse, and not an ideological one (Tibi, 1995: 1-24).<sup>357</sup>

What kind of civilization was going to be achieved by projecting the Islamization of knowledge enterprise? It seems from al-‘Alwani’s conception that reformation of the Muslims’ thought, including re-assessment of their understanding of knowledge should lead towards an Islamic concept of civilization which would “enable the Muslim to work seriously toward building the Ummah and achieving its goals and objective” (Al-‘Alwani, 1989b: 6). From this, it can be inferred that the Islamization of knowledge endeavor was designed to build an Islamic civilization, as an opposition to the secular modern civilization.

AbuSulayman, another key figure of the IIIT, is also a strong advocate to the Islamization of knowledge undertaking. He contended that the current decadence and backwardness of the Muslim ummah was caused fundamentally by the crisis of thought in the Muslim world (1995b: 13). He believed that knowledge is the basic cause of progress and development of the Ummah. AbuSulayman opined that in its beginning the ummah was built up on the basis of knowledge acquired through proper sources: Divine revelation and active reason (AbuSulayman, 1985c). Thus, like al-Faruqi and al-‘Alwani, AbuSulayman strongly contended that revelation is a legitimate source of

---

must be imbued with Islamic elements and key concepts *after* the foreign elements and key concepts have been isolated from its every branch.” Al-Attas 1991: 43. See also al-Attas 1993:164.

<sup>357</sup> Probably al-‘Alwani’s statement is to respond other scholars such as Bassam Tibi. Tibi is one of those of the opinion that Islamization of knowledge project is a part of fundamentalist movement.

knowledge. This contention seems to oppose the modern Western methods which do not recognize revelation as source of knowledge.

Safi is also concerned with the issue of the Islamization of knowledge. In his *The Foundation of Knowledge* (Safi, 1996), he examined research methods and methodological approaches related to mainstream scholarship, both in the classical Muslim and modern Western scientific traditions. According to him, both methods contained inadequacies. Western methods are, on one hand, useful in analyzing social interaction, but they present Muslim intellectuals with a serious problem, because they do not recognize Revelation as a proper source of scientific knowledge. On the other hand, classical Muslim methods are, for Safi, concerned more with understanding the Divine text, but show little interest in studying social actions which do not fit into the revealed norms.

Safi gave credit to al-Faruqi who had introduced an “Islamic methodology” in his monograph *Islamization of Knowledge*. However, Safi criticized al-Faruqi’s work-plan which consisted of twelve steps for achieving the objective of “Islamization”. For Safi, al-Faruqi’s work-plan was “lucid and thorough” on the level of theoretical requirements, but it was “exceedingly complicated” on the level of practical implementation. The plan was regarded by Safi as ignoring two practical considerations: logistical and psychological. In Safi’s (1996) view, if one was to follow al-Faruqi’s twelve steps as literally successive steps it meant that one step must be completed before the next step is taken.

Safi contended that the time frame for completing the task of Islamization would be delayed into infinity if a large scientific Islamic community interested in and trained to undertake the “Islamization of knowledge” did not exist. He added that the task would become more burdensome since the practical motivation which determined the project was placed at the end of the steps. Safi regarded the psychological drive to practice the project was fixed in step 5 and 11 of al-Faruqi’s work-plan, “establishing the relevance of Islam to the discipline”, and “producing university textbooks” respectively. Unfortunately, they were put at the middle and end of the chain of steps in al-Faruqi’s work-plan (Safi, 1996:8).

After criticizing al-Faruqi’s work-plan Safi proposed his schema which is simpler than that of al-Faruqi. It consisted of two steps: “mastery of substantive knowledge” and “mastery of methodological knowledge.” He claimed that his diagram “brings into sharp focus the crucial role played by methodology in the project of Islamization of knowledge. It shows that the production of an Islamized knowledge is contingent of the emergence of Islamic methods” (Safi, 1996:9). Thus, although disagreeing with al-Faruqi in some points on strategies of executing the task of Islamization of knowledge, Safi, basically agreed with him in terms of developing an Islamic methodology and in the undertaking of the Islamization of knowledge project. The difference is only concerned the strategy to materialize it.

Not only was Safi concerned with and supported the notion of Islamization of knowledge in the context of building a new paradigm but also

presented a discussion on a specific discipline, i.e. psychology. He highlighted the problem of what he called “modern secular psychology” (Safi, 1998: 117-125). In his opinion modern psychology with its antireligious origins depended only on a limited ontology of human nature which excludes human volition as well as its transcendental and unchanging elements. Safi tended to perceive that modern psychology, just like other disciplines of the social sciences, isolated psychological phenomena from their transcendental roots (Safi, 1998:118.). He pointed out that by rejecting the fact that the “mental world is the manifestation of a transcendental mind, mainstream Western psychology gave rise to a deterministic conception of man in which the ideas of ‘human will’ and ‘individual responsibility’ are negated” (Safi, 1998:119). After analyzing Freud’s metaphysical assumptions and Skinner’s conception of human nature Safi disagreed with both Freud’s psychoanalysis and Skinner’s behavioralism, which, for him, had substituted a concept of human nature that emphasizes human volition with one in which “human behavior seems to be affected by uncontrollable forces from within and from without” (Safi, 1998:120-121).

Abul-Fadl, another Muslim scholar, linked the “Islamization” process which began in the mid-seventies with the emergence of awareness of the Islamic cultural identity among the Muslim ummah worldwide. Abul-Fadl (1988) regarded this process as a wide-ranging cultural movement which wanted to improve the energy of the Muslim community by the recovering of its heritage. She shared with other IIIT scholars that the Muslim ummah today suffered from intellectual inertia. To recover the ummah from the state of malaise she offered the *tawhidi* paradigm of knowledge through Islamization. She regarded Islamization as constituting the “process of reforming and revitalizing the current underlying structures of thought and perception by means of their exposure to a radical critique in the light of an integrated set of cognitive, affective, and symbolic values derived from the Islamic Tradition” (Abul-Fadl, 1988:165).

Jaafar Sheikh Idris<sup>358</sup> can be considered as one of the strongest proponents of the Islamization of knowledge undertaking. According to Sardar, he was the first Muslim scholar to attack the cultural bias of Western social sciences at the annual convention of the Association of Muslim Social Scientists (AMSS) in June 1975 (Sardar, 1989: 29).<sup>359</sup> At this meeting Idris articulated that Western science was based on a “faulty ideology”, and that science is not a merely a method, and a body of facts, but also an ideology which delineates scientific boundaries, and determines the nature of its theories of explanation and even its usage. For these reasons Idris urged Muslim scholars to bring the

---

<sup>358</sup> When writing an article on “the Islamization of the sciences” published by *AJISS* in 1987 Jaafar Sheikh Idris was a professor of ‘Aqidah School of Usul al-Din Islamic University of Imam Muhammad Ibn Saud, Saudi Arabia. Originally he is from Sudan.

<sup>359</sup> Information on the date and place of this conference, however, was not provided by Sardar.

perspective of Islam within their academic domains and work towards the evolution of Islamic social sciences (Sardar, 1989: 29-30).

Then, at another meeting of Muslim intellectuals and academics, Idris was said to have argued that the efforts of Muslim academics and professional social and natural scientists should be geared towards a specific goal, Islamization. Idris defined the process of Islamization as “organized and gradual effort which will culminate in the realization of an (Islamic) society” (Sardar, 1989: 30). However, Idris was criticized by Daud as not deeply “preoccupied with the more fundamental and difficult challenges of Islamization of modern sciences and knowledge,” because what Idris has defined as Islamization is, in Daud’s view, no more than a “socio-political program.” Daud’s analyzing of Idris is based on his (Idris’) statement in his work *The Process of Islamization*, delivered in August 1975 at the 13<sup>th</sup> Annual Convention of the Muslim Student Association (MSA) of the United States and Canada that says:

The aim of the Islamic movement is to bring about somewhere in the world a new society wholeheartedly committed to the teachings of Islam in their totality and striving to abide by those teachings in its government, its political, economic and social organization, its relation with other states, its educational system and its moral values and all other aspects of its way of life. Our organized and gradual effort which shall culminate in the realization of that society is the process of Islamization (Daud, 1998: 406).

Idris was criticized by Daud for not explaining how to create such a movement and such a society, and for not elaborating on the guiding ideas of the movement and society (Daud, 1998:406). This criticism of Daud was refuted in Idris’s article in *AJISS* in 1987.<sup>360</sup>

Idris maintained that what people call knowledge today is “knowledge within the framework of the atheistic materialistic philosophy now prevailing in the West.” He believed that these philosophical frameworks could influence the Muslims’ concept of truth, of evidence and of facts as well as influence on the choosing of priorities etc. In his opinion, this materialistic philosophy was based on false assumptions. Therefore, he propagated to replace it by an Islamic world-view (Idris, 1987:202). For these reasons, then, Idris desired to Islamize knowledge by two ways: “(a) resting it on the solid foundations of

---

<sup>360</sup> See Jaafar Sheikh Idris, 1987, “The Islamization Of The Science: Its Philosophy And Methodology”, *AJISS*, 4:2, pp. 201-208. Listen also to his lecture on “the Islamization of science”, Audio CD, “Islamization of Science” produced by the Center of Islamic Information and Education, JSI-7, Copyright 2002. I bought this copy of audio CD by Jaafar Sheikh Idris in the ADAMS center after Friday prayer occasion in June 2004. I was lucky because this copy was the last one left at that occasion. In this lecture Idris explained that the modern sciences are constructed in secular world-view, and, therefore, according to him, the Muslims should be critical to their formula. He also viewed the need to Islamize the modern sciences.

Islam, and thus widen its scope, purge it of falsehoods masquerading as truths, discover new facts and see old ones in the light of the new world-view,” and “(b) abiding by Islamic values in our search for it, in our choice of field research, in our priorities, and in the use we make of it.” Idris declared that Islamized knowledge was not tinted with prejudice that happened to be called Islamic. Rather, it was knowledge conducive to man’s material as well as spiritual development (Idris, 1987:202). Idris proposed a program of eleven steps to materialize the Islamization of sciences (Idris, 1987: 205-108). The program, as summarized by Sardar, includes “accepting all rationally and empirically discovered facts; adding in various fields and relevant places facts stated in the Qur’an and sunnah; researching Qur’anic and sunnah laws under which these facts can be explained, as well as developing new theories; stripping off ‘non-Islamic philosophical assumptions and statements of Western scientists’; and placing all these facts, laws and theories in an Islamic framework.” It is argued that this program will enable Muslims to see a new light and infer new facts which otherwise would have no relevance within the current Western materialistic framework (Sardar, 1989. p. 35).

The steps propounded by Idris were somewhat different from the steps proposed by al-Faruqi. According to Sardar, Idris’ plan is much simpler and intellectually manageable than the one proposed by al-Faruqi. However, there are some shortcomings in it because how the all gathered facts and theories should be put within an Islamic framework was not explained by Idris (Sardar, 1989: 36).

Another Muslim scholar, Akbar S. Ahmed, examined the discipline of Anthropology. When writing his article “Toward Islamic Anthropology” published by *AJISS* in 1986, Ahmed admitted that it was a speculative study and concerned a difficult and complex subject. According to Ahmed, this task was made more difficult because it defended a metaphysical position, served a moral cause and advanced an ideological argument (1986: 181). Ahmed defined Islamic anthropology as “the study of Muslim groups by scholars committed to the universalistic principles of Islam, humanity, knowledge, and respectful tolerance, and relating micro village tribal studies in particular to the large historical and ideological frames of Islam. Islam here is understood not as theology but sociology.” Thus, the definition, as Ahmed pointed out, does not exclude non-Muslims (1986: 217). Merryl Wyn Davies,<sup>361</sup> however, rejects the notion of “Islamic anthropology”. She proposes what she calls *ilm al-umran*, as a discipline which studies both Muslim and non-Muslim societies (Sardar, 1989: 49).

In his recommendations Ahmed noticed that Muslims couldn’t discharge Western scholarship. If Muslims are to object to such scholarship, Ahmed added, they could do so only by creating their own scholarship rather than by

---

<sup>361</sup> Merryl Wyn Davies is one of *Ijmali* thinkers. *Ijmali* is a group of independent scholars and thinkers who have championed a future oriented critique of contemporary Muslim thought. For further details on the *Ijmali* see Leif Stenberg, 1996:41.



berating Western scholarship (Ahmed, 1986: 227). He also opined that a great store of anthropology existed in the writing of the classical Muslim scholars (Ahmed, 1986: 229). Ahmed seemed to advocate the creation of an Islamic anthropology.

### **Opposition to the notion of Islamization of knowledge**

Fazlur Rahman<sup>362</sup> seems to have different opinion in this matter. He seems to be pessimistic with the Islamization of knowledge undertaking. Although he believed that the modern world has been structured upon knowledge which cannot be considered Islamic he viewed that there is nothing wrong with knowledge except that it has been misused (Rahman, 1988: 4). In his conclusion, Rahman expressed his opposition to the notion of “making maps and charts of how to go about creating Islamic knowledge.” Most probably this comment was addressed as a response to al-Faruqi’s work-plan for the Islamization of knowledge. Instead, Rahman offered the Muslims to invest their time, energy and money in the creation of minds to create thinkers who have the capacity to think constructively and positively (Rahman, 1988: 10-11).

In reality, however, the notion of the Islamization of knowledge has generated a strong opposition. Disagreement to the Islamization of knowledge program comes from both Muslim scholars having the social sciences background and those with the natural sciences background. Bassam Tibi<sup>363</sup>, who is trained in political science and sociology, for instance, can be singled out. Tibi interprets the Islamization of knowledge program as a form of indigenization, integrally linked to the cultural strategy of Islamic fundamentalism. Tibi states that “the ‘Islamization of knowledge’ is a basic formula in this fundamentalist agenda.” He describes it as the “revolt against the West.” This revolt is not merely against Western domination as was the case during the decolonization period but the revolt is directed against Western norm and values as such. Tibi understands the Islamization of knowledge as a “battle against unbelief.” It is thought of as a de-westernization, a reassertion of the local against the global knowledge and the invading civilization related to it (1995: 2, 15, 18).

---

<sup>362</sup> Fazlur Rahman (1919 - 1988) was a well-known scholar of Islam. He got his Ph.D. degree from Oxford University where he wrote a dissertation on Ibnu Sina. Afterwards, he began a teaching career, first at Durham University, and then at McGill University until 1961. He moved to the University of Chicago in 1969.

<sup>363</sup> Bassam Tibi (Syirian-German, born, 1944) is Professor of International Relations at the Center for International Affairs, the University of Gottingen. His latest publications include *The Challenge of Fundamentalism* (California University Press, 2002).

Rejection to the call for the Islamization of knowledge to create an Islamized science also comes from Muslim scholars of the natural sciences background like, for instance, Abdus Salam<sup>364</sup> and Perves Hoodbhoy.<sup>365</sup> Salam contends that “[t]here is only one universal science, its problems and modalities are international and there is no such thing as Islamic science just as there is no Hindu science, no Jewish science, no Confucian science, nor Christian science.” According to Salam, attempts of Muslim intellectuals for calling for a religiously “Islamic science” as a great disservice to science in Muslim countries. He shares Hoodbhoy’s contention that Islamic science, as set out by the late President Zia of Pakistan, was a fraud and that its practitioners should be ashamed of what they have produced in the name of science (Salam, 1992: ix).

Like Salam, Hoodbhoy rejects any effort to establish Islamic science. In his opinion, an Islamic science of the physical world is impossible. Any attempt to create this kind of science is seen as wasting energy and will only dishonor the religion of Islam. He shares Sayid Ahmad Khan, who argued that the purpose of religion is to improve morality rather than specify scientific facts (1992: 76). Hoodbhoy (1992: 76-80) views that it is pointless to create a new physical science based on religious principle. To support his standpoint he puts forward three arguments. (1) Islamic science does not exist. (2) Specifying a set of moral and theological principles does not permit one to build a new science from scratch. (3) There has never existed, and still does not exist, a definition of Islamic science, which is acceptable to all Muslims.

All opponents of the Islamization of knowledge agree that science which is the study of fact, is objective, independent of peoples, cultures or religions, and must be separated from values. Al-Faruqi himself as the main advocate of the Islamization of knowledge movement was not unaware that there would be opposition from other Muslim scholars to such an endeavor. He wrote, “[T]here are hundreds of thousands of M.A.’s and Ph.D.’s, but few among them are those who are even aware of the problem of Islamizing the disciplines; and legions are those whose brain-washing by the West has been so complete as to make them committed enemies of Islamization” (Al-Faruqi, 1979: 117).

## Conclusion

A paradoxical situation still appears in this matter at the present time. There is a growing understanding of the concept of Islamic science, on the one hand, and there is a conundrum with regard to executing the concept, on the other. In other words, Muslim intellectuals have been trapped in what Adi Setia (2007) called ‘*operational impasse*’. This deadlock is caused by several reasons, one of which is that the foremost writers on Islamic science (or on the Islamization of science) have not engaged closely with the detailed, empirical aspects of the

---

<sup>364</sup> Professor Abdus Salam (Pakistan, 1926 – 1996) is a Nobel Laureate in Physics (1979).

<sup>365</sup> Perves Amirali Hoodbhoy (Pakistan, born, 1950) is Professor of Nuclear Physics, at Quaid-i-Azam University, Islamabad, Pakistan.

various disciplines of modern science as they are presently taught and practiced by Muslim scientists the world over.

To make it clear, in the Muslim world, authors such as Attas, Nasr and Bakar have written and argued against the Darwinian theory of evolution from the view point of philosophy and metaphysics, but they have not offered yet “a concomitant positive counter-theory that is both conceptually and empirically rich enough to account for the same observed biological phenomena ostensibly accounted for by the mainstream evolutionary theory” (Setia, 2007: 25). In this regard, a counter empirical theory is needed. Thus, what is needed now in the Muslim world is reconstruction of Islamic science. Reconstruction and reformulation of Islamic science is intended and projected to replace the existing secular theories prevalent in the Muslim world.

### References

- Abul-Fadl, M. (1988). Islamization as Force of Global Cultural Renewal or The Relevance of the Tawhidi Episteme to Modernity. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 5 (2), 163-179.
- AbuSulayman, A.H. (Ed.). (1995). *Islamization of Knowledge: General Principle and Work Plan*. Herndon, VA: IIIT.
- AbuSulayman, A.H. (1995b). Orientation Guidelines for the International Conference on Islamization of Knowledge. In IIIT, *Toward Islamization of Disciplines* (pp.13-16). Herndon, VA: IIIT.
- AbuSulayman, A.H. (1985c). Islamization of Knowledge with Special Reference to Political Science. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 2 (2), 263-289.
- Ahmed, A.S. (1986). Toward Islamic Anthropology. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 3 (2), 181-230.
- Ahmed, A.S. (1995). Toward Islamic Anthropology. In IIIT, *Toward Islamization of Disciplines* (pp. 199-247). Herndon, VA: IIIT.
- Al-‘Alwani, T.J. (1989a). *Outlines of a Cultural Strategy*. Herndon, VA: IIIT.
- Al-‘Alwani, T.J. (1989b). Toward an Islamic Alternative in Thought and Knowledge. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 6 (1), 1-12.
- Al-‘Alwani, T.J. (1995). The Islamization of knowledge: Yesterday and Today. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 12 (1), 81-101.
- Al-Attas, S.M.N. (1993). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- Al-Attas, S.M.N. (1991). *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- Al-Faruqi, I.R. (1979, April). Islamizing the Social Sciences. *Studies in Islam*, 16 (2), 108-122.
- Al-Faruqi, I.R. (1982). *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon, VA: IIIT.

- Al-Faruqi, I.R. (1983). *Islamization of Knowledge: The Problem, Principles and the Work-plan*. Islamabad: Hijra Centenary Committee of Pakistan.
- Al-Faruqi, I.R. (1988). Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective. In IIIT, *Islam: Source and Purpose of Knowledge* (pp. 15-63). Herndon, VA: IIIT.
- Al-Faruqi, I.R. and AbuSulayman, (1989). *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon, VA: IIIT.
- Choudhury, M.A. (1993). A Critical Examination of the Concept of Islamization of Knowledge in Contemporary Times. *Muslim Education Quarterly*, 10 (4), 3-34.
- Choudhury, M.A. (1993b). Perspectives on Islamization of knowledge and their implications for organization of occupational composition: the of Canadian Muslims in the labour market. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 21 (1), 93-107.
- Daud, W.M.N.W. (1997). Islamization of contemporary knowledge: a brief comparison between al-Attas and Fazlur Rahman. *Al-Shajarah*, 2 (2), 1-19.
- Daud, W.M.N.W. (1998). *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- Davies, M. W. (1991). Rethinking Knowledge: 'Islamization' and the Future. *Futures*, 231-247.
- Golshani, M. (2000b). How to Make Sense of 'Islamic Science'? *American Journal of Islamic Social Sciences*, 17 (3), 1-19.
- Hoodbhoy, P.A. (1992). *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co.
- Idris, J.S. (1987). The Islamization Of The Science: Its Philosophical And Methodology. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 4 (2), 201-208.
- Idris, J.S. (Speaker). (2002). Audio CD, lecture on Islamization of Science produced by the Center of Islamic Information and Education, JSI-7, Copyright 2002.
- Mohamed, Y. (1991). Knowledge in Islam and the Crisis in Muslim Education. *Muslim Education Quarterly*, 8 (4), 26.
- Mohamed, Y. (1993). Islamization: A Revivalist Response to Modernity. *Muslim Education Quarterly*, 10 (2), 12-23.
- Mohamed, Y. (1993b). Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of Faruqi and Rahman. *Muslim Education Quarterly*, 11 (1), 27-40.
- Mohamed, Y. (1994). Islamization of Knowledge: A Critique. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 11 (2), 282-294.
- Nasr, S.H. (1981). *Knowledge and the Sacred*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity; Transportation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The Chicago University Press.
- Rahman, F. (1988). Islamization of Knowledge: A Response. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 5 (1), 3-11.

- Rahman, F. (1992). Islamisasi Ilmu, Sebuah Response (transl. from Islamization of knowledge: A Response. *AJISS*, 5 (1), 1988, *Jurnal Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat), vol. III, no. 4, p. 72.
- Ravetz, J. R. (April 1991) Prospects for an Islamic science. *Futures*, 262-272.
- Rehman, Jalees. "Searching for scientific facts in the Qur'an: Islamization of knowledge or a new form of scientism?." *Islam & Science* 1.2 (Dec 2003): 245.
- Safi, L.M. (1996). *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Selangor: IIUM Press and IIIT.
- Safi, L.M. (1998). Islamization of Psychology: From Adaptation to Sublimation. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 15: (4), 117-125.
- Salam, M.A. (1992). Foreword in Perves A. Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (p.ix). Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co.
- Sardar, Z. (1985). *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell.
- Sardar, Z. (1989). Islamization of knowledge: State-of-the-Art Report. In Ziauddin Sardar (Ed.), *An Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam*. London and New York: Mansell.
- Setia, A. (2007, Summer). Three Meanings Of Islamic Science: Toward Operationalizing Islamization Of Science. *Islam & Science*, 5 (1), 23-52.
- Shafiq, M. (1994). *The Growth of Islamic Thought in North America: Focus on Isma'il Raji al-Faruqi*. Brentwood Maryland: Amana Publications.
- Stenberg, L. (1996). *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund: Lund Universiteit.
- Tibi, B. (1995). Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-westernization. *Theory, Culture & Society*, 12 (1), 1-24.
- Uddin, J. (1993). Problems of Islamization of University Curriculum in Indonesia. *Muslim Education Quarterly*, 10 (3), 15.
- The Holy Qur'an: English Translation of the meanings and commentary*. The Presidency of Islamic Research, IFTA, Call and Guidance, King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, Madinah al-Munawwarah, 1411 H., 745-746.
- Rnewspaper articles without authors appear to sharply cut risk of schizophrenia. (1993, July 15). *The Washington Post*, p. A12

## COLLAGEN FROM SEA CUCUMBER (*STICHOPUS VARIEGATUS*) AS AN ALTERNATIVE SOURCE OF HALAL COLLAGEN

MH Khirzin<sup>1</sup>, LY Susanti<sup>2</sup>, Sukarno<sup>3</sup>, ND Yuliana<sup>3</sup>, E Chasanah<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Post Graduate Student of Food Science, Bogor Agricultural University

<sup>2</sup>Science Education Department, IAIN Jember

<sup>3</sup>Food Science and Technology Department, Bogor Agricultural University

<sup>4</sup>Research and Development Center For Marine and Fisheries Product Processing and Biotechnology, Ministry of Marine Affairs and Fisheries Jakarta  
Jl Raya Dramaga, Kampus IPB Dramaga, Bogor 16680

Email: mbkhirzin@gmail.com

**Abstract:** Collagen is a kind of proteins which is generally used in various fields such as food, cosmetics, and medical. Collagen which was commercialized in the market is derived from skin and bones of land-based mammalian. While it was being reported that there were many diseases spread by them in the last few years. Besides that, pigs are forbidden to be consumed by muslim since Islam teaches them to consume halal food as what being stated in QS. Al-Baqarah 168-173 and QS. Al-An'am 145. Marine organism has a potential to be used as an alternative source of halal collagen. One of them is sea cucumber. Sea cucumber *Stichopus* sp has a great potential as a source of collagen. Therefore, the purpose of this study was to explore the sea cucumber *S. variegatus* as a source of halal collagen with acid extraction method. The extraction of collagen produced yield of 16.40%. Characterization of collagen showed that the major components of amino acid were glycine, glutamic acid, proline, and alanine with molecular weight was 130.33 kDa. Collagen from sea cucumber *S. variegatus* had similar characteristics to commercial collagen so its collagen can be used as an alternative source of halal collagen.

**Keywords:** Collagen, Halal, Sea Cucumber

### Introduction

Collagen is a kind of connective tissue protein in the form of fiber which constructs one third parts of the vertebrate body and becomes the main component of teeth, muscle, bone, and skin layer. Collagen has an unique structure for triple helix-shaped primary structure which means 3 polypeptide chains spiral Gly-X-Y where X and Y are usually composed of proline or alanine. (Kucharz 1992). Collagen also has an unusual amino acid, namely hydroxyproline and hydroxylysine, both formed by the hydroxylation process. Collagen divided into 28 types, but 90% of them are I, II, III, and IV types (Friess 1998).

Collagen is widely used in various fields such as food, cosmetics, pharmaceutical and medical. The nature characteristics of collagen are biodegradable, biocompatible and high antigenicity so that collagen is often chosen as raw material (Liu *et al* 2012). Collagen that had been commercializing in the market is collagen derived from skin and bones of land-based mammalian such as pig skin (46%), beef bones (23%), and chicken. While it was being reported that there were many diseases spread by land-based mammalian in the last few years such as mad cow disease and avian flu (Gomez-Guillen *et al* 2009).

Islam teaches moslem to consume halal food which is good for man health as Allah said in QS. Al-Baqarah 168 and 173, "*O Mankind, eat from whatever is on earth (that is) lawfull and good and don't follow the footsteps of Satan. Indeed, He is to you a clear enemy*" (168). "*He has only forbidden to you dead animals, blood, the flesh of swine, and that which has been dedicated to other than Allah. But whoever is forced (by necessity), neither desiring (it) nor transgressing (its limit), there is no sin upon him. Indeed, Allah is forgiving and merciful*" (173).

Awareness of the importance of halal and healthy food in society is increasing in the last few decade. It is proved by the attempts of people to find the alternative sources of halal collagen. Accordingly, it is necessary to explore source of collagen which more safety instead of collagen from pis, chicken, and cow. Marine organism has a great potential to be developed as a source of halal collagen, such as fish, shellfish, and sea cucumbers.

Sea cucumber is one of echinoderm (thorn-skinned animals), but not all of it has thorns. The thorn is actually a skeleton which is composed of lime embedded in the skin (Martoyo *et al* 2000). Sea cucumber has spherical and cylindrical shape with body length about 10-30 cm. Sea cucumber has vary color from dark, brown, gray, red, dark green and orange. It movement was very slow. It is found in the bottom of the sea with a depth of 1-40 m (Widodo 2011). There are about 23 species that have been identified in Indonesia (Sendih and Gunawan 2006). Sea cucumbers wich has highest economic value are from genus *Holothuria*, *Muelleria*, and *Stichopus*. Species from genus of *Stichopus* such as *Stichopus vastus*, *Stichopus cloronotus*, *Stichopus quadrifasciatus*, and *Stichopus variegatus* (Setyastuti and Purwati 2015).

Recent researches reported that sea cucumber has a great potential to be used as a source of collagen, including *Stichopus japonicus* (Park *et al.* 2012), *Stichopus vastus* (Abedin *et al.* 2013), *Stichopus monotuberculatos* (Zhong *et al.* 2015), and *Bobadschia Bivitatta* (Siddiqui *et al.* 2013). Collagen from sea cucumber has physicochemical characteristics that resemble to commercial collagen. In general, collagen which is extracted from sea cucumber uses PSC (*pepsin solubilized collagen*) method. This method needs pepsin enzyme which is obtained from porcine (pig). The using of pepsin enzyme on collagen extraction makes the gained collagen not halal although it has been derived from halal sources. There are 3 kinds of collagen extraction methods, namely acidic, basic, and enzymatic. The exact method of collagen extraction from sea cucumber needs to be done so that the product can be stated completely halal, either based on

the source or the extraction method. Therefore, the purpose of this study was to explore the potential of sea cucumber *Stichopus variegatus* collagen by using ASC (*acid solubilized collagen*) method as a source of halal collagen.

## Methods

Equipments used in this research were tweezer, analytical scale, beaker glass, erlenmeyer flask, stirrer, sentrifuge (Beckman coulter, USA), cheese cloth filter, *freeze dryer* (christ alpha 1-2 LD, USA), dialysis tube (Sigma-Aldrich, USA), spatula, HPLC (*High Performance Liquid Chromatography*), and SDS PAGE (*Sodium Deodecyl Sulphate Poly-Acrilamide Gel Electrophoresis*). While materials used were fresh sea cucumber *S. variegatus*, aquades, EDTA, ethanol, tris-HCl, NaOH, CH<sub>3</sub>COOH, and NaCl.

Sea cucumbers *Stichopus variegatus* (average body weight 300 g) were purchased from local fisherman in Lampung Province, Indonesia. The fresh body wall of *S. variegatus* were dissected free of adherent tissues with tweezer, cut into small pieces and stored in polybag at -20 °C until used. The collagen were extracted from body wall of *S. variegatus* according to the procedures described by Park *et al* (2012) with some modifications. All procedures were performed at 4 °C. A hundred gram of sea cucumbers were homogenized with 1000 ml of distilled water and stirred slowly for 30 minutes. The water was replaced and the extraction in water was repeated once for 1 hour. Then the water was replaced with 200 ml of 50% ethanol and stirred slowly for 30 minutes. Samples were replaced with distilled water and then incubated with 1000 ml of a disaggregating solution containing 0.1 M Tris-HCl pH 8.0, and 4 mM ethylenediaminetetraacetic acid (EDTA) overnight. The liquid was decanted and replaced with 1000 ml of distilled water, in which the samples were stirred slowly for 30 minutes.

The disaggregated collagen fibrils was collected and treated with 1000 ml of 0.1 M NaOH for 48 hour in order to remove non-collagenous materials effectively and to minimize the effect of endogenous proteinases on collagen fibrils. The residue after alkali extraction was thoroughly rinsed with distilled water and then soaked in 1000 ml of 0.5 M acetic acid for 48 hour. The suspension was filtered through cheesecloth and then filtrate was precipitated using 1 M of NaCl overnight. The filtrate was centrifuged at 10.000g for 60 minutes and then pellet was dissolved in 0.5 M acetic acid. It was then dialyzed in 0.1 M acetate buffer overnight. Buffers should be periodically replaced. The pellet was finally lyophilized using a freeze dryer (Christ alpha 1-2 LD, USA). Amino acid of collagen which was extracted from *S. variegatus* was characterized by using HPLC instrument while its molecular weight was characterized by using SDS-PAGE instruments.

## Findings

Several procedures of collagen extraction from sea cucumber have been attempted in this study, such as procedures which was described by Cui *et al* (2007), Zhu *et al*. (2012) and Park *et al*. (2012). Its procedures referred to a previous procedures, which was described by Trotter *et al*. (1995) and Saito *et al*.



(2002). However, those methods gave less result. Based on the result of previous researches, this research used extraction procedures which was described by Park *et al.* (2012) with a some modification.

The yield of the ASC (*Acid Solubilized Collagen*) isolated from the body wall of *S. variegatus* was 16.40 % (dry weigh basis). Abedin *et al.* (2013), Liu *et al.* (2010) and Park *et al.* (2012) reported that the extracting rate of PSC (*Pepsin Solubilized Collagen*) from the skin and connective tissue of sea cucumber *Stichopus sp* were 21.3%, 20.8%, and 26.6% dry weight basis. It can be stated that the yield of collagen by using ASC had slight difference with PSC methods. ASC can be extracted by damaging the salt linkages and shift base in cross-link structure with weak acid. The covalent cross-links are the main factors that affect the solubility of collagen. The solubility of collagen can be significantly improved by eliminating nonhelical telopeptides (Zhong *et al.* 2015). Collagen from sea cucumber *Stichopus variegatus* was shown in Figure 1.



Figure 1: Collagen of *Stichopus variegatus*

Table 1 shows the amino acid composition of sea cucumber *S. variegatus* and its comparison with sea cucumber *S. japonicus* collagen (Saito *et al.* 2002), calf skin collagen (Giraud-Guille *et al.* 2000), and pig skin collagen (Ikoma *et al.* 2003). The major amino acids of sea cucumber *S. variegatus* were glycine (169 residues/1000 residues), glutamic acid (111 residues/1000 residues), proline (67 residues/1000 residues), and alanine (64 residues/1000 residues), which were different from calf skin and pig skin but similar with sea cucumber *S. japonicus* collagen. Liu *et al.* (2010) have been reported that collagen isolated from sea cucumber had higher acidic amino acid contents as compared with land-based mammalian collagen such as calf, pig, sheep, and buffalo. Amino acid compositions of protein might depend on habitat and environmental factors of its origin.

Table 1. Amino Acid Composition of Collagen from Sea Cucumber *Stichopus variegatus* Compared with Sea Cucumber *S. Japonicus*, calf, and pig skin collagen (residues/1000residues)

Amino acid	Sea cucumber collagen <sup>1</sup>	Sea cucumber collagen <sup>2</sup>	Calf skin collagen <sup>3</sup>	Pig skin collagen <sup>4</sup>
Asp	58	59	45	44
Thr	37	33	18	16
Ser	26	44	33	33
Glu	111	109	75	72
Pro	67	95	121	123
Gly	169	325	330	341
Ala	64	112	119	115
Cys	0	0	0	0
Val	18	23	21	22
Met	0	9	6	6
Ile	15	21	11	10
Leu	23	18	23	22
Tyr	12	5	3	1
Phe	13	3	3	12
Lys	10	7	26	27
His	5	4	5	5
Arg	66	55	50	48

Source: <sup>1</sup>(This research); <sup>2</sup>(Saito *et al.* 2002);

<sup>3</sup>(Giraud *et al.* 2000); <sup>4</sup>(Ikoma *et al.* 2003)

The lower contents of amino acid were lysine (10 residues/1000 residues) and histidine (5 residues/1000 residues). No cysteine was detected. The distribution patterns of amino acid composition were closer with collagen from calf skin, pig skin and *S. japonicus* which indicates that collagen from *S. variegatus* might be classified as type I collagen. Gomez-Guillen *et al.* (2009) stated that the primary structure of type I collagen is characterized as containing dominant with continuous repeating of Gly-X-Y sequence. Its sequence in  $\alpha_1$  chain plays an important role in triple helix formation of secondary structure. Glycine is the major amino acid in collagen. In this study, the major amino content of collagen from sea cucumber *S. variegatus* was consistent with collagen from sea cucumber *S. japonicus*, calf skin and pig skin. Figure 2 shows SDS-PAGE pattern of collagen from the body wall of sea cucumber *S. variegatus* that has electrophoretic pattern of type I collagen consisting of major component  $\alpha_1$  of approximately 130.33 kDa. Based on its molecular weight, collagen from *S. variegatus* showed a similar molecular weight to  $\alpha_1$  chain of collagen from *S. monotuberculatos* (137 kDa; Zhong *et al.* 2015), *S. japonicus* (135 kDa; Cui *et al.* 2007), *P. californicus* (138 kDa; Liu *et al.* 2010), and *Bobadschia bivitatta* (138 kDa; Siddiqui *et al.* 2013). Previous result suggested that the collagen from sea cucumber is type I, consisting of an  $(\alpha)_2\beta$  heterotrimer or an  $(\alpha)$  homotrimer (Saito *et al.* 2002). The addition of mercaptoethanol did not affect the SDS-PAGE pattern, suggesting that there was no molecular species with disulphide bonds. Type I collagen usually consists of heterologous  $\alpha_1$  and  $\alpha_2$  chains forming triple helix as  $(\alpha_1)_2\alpha_2$ , where  $\beta$  and  $\gamma$  component of higher molecular weight are dimer and trimer of  $\alpha$  chain, respectively (Cui *et al.* 2007).

Liu *et al* (2001) pointed that collagen from chicken feet consisted of two type collagen, one is type I and another is type II, but the major component is type I. All collagen types consisted of three polypeptide chain ( $\alpha$ -chains) in close association.

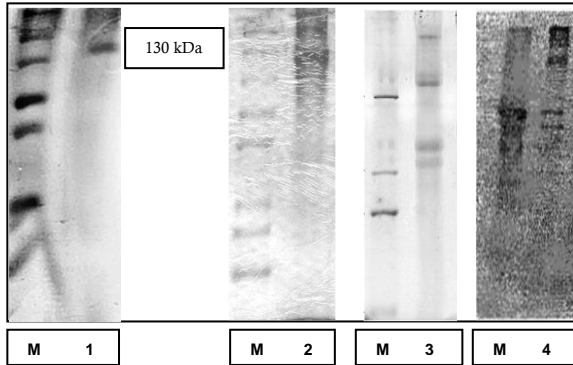


Figure 2: SDS-PAGE of collagen from 1. sea cucumber *Stichopus variegatus* (this research); 2. sea cucumber *Bohadschia bivitatta* (Siddiqui *et al* 2013); 3. calf skin (Zhong *et al*. 2015); 4. Chicken feet (Liu *et al*. 2001); M = marker

## Discussion

Collagen and its derivatives are currently the intermediate materials which are widely used in various industries both medium and large scale. Collagen demand of the world continues to grow year by year. Collagen is most widely used in cosmetic and medical fields in Indonesia. However, the supply of collagen Indonesia still depends on import nowadays. Domestic production can not compete with the global market since the amount of production is not sufficient to fulfill the demand collagen. Besides, quality of collagen which was extracted in our country is still lower than international standards.

The main source of collagen which is usually used are from land-based mammalian such as calf, pig, and sheep. During the past 10 years, many emerging issue of animal diseases happened in Asian country, such as madcow disease and avian flu which attacks cattle and poultry. Even, collagen from cow and chicken is plentifully produced in Indonesia. The number of outstanding collagen from pig is also increase gradually. That is why the issue of halal source of collagen becomes urgent in society.

Islam teaches Moslem to be careful in choosing food and beverages. Islam recommends to consume food which is lawful and good for health. It is stated in QS. Al-Baqarah 168 and 173. It is also re-emphasized in QS. An-Nahl 115. Halal means the source and manufacturing process in making food and beverages are appropriate with what Islam was taught about. Food which was derived from unhealthy source is harmful for man health. A lot of reports about disease in land-based mammalian the past decade encourages moslem to find halal sources of collagen.

Indonesia has vast areas of oceans beyond the mainland. Based on that fact, the potential of marine resources should be able to meet the needs of

collagen over the country. The exploration of marine resources as a source of collagen has been actually researched and developed as from squid, skin, bones, and swim bladder of fish. Beside those sources, sea cucumber also has great potential to be developed since the production of sea cucumber in Indonesia per year reach about 184 thousand tons. Sea cucumber is commonly exported in fresh and dried form. The resale value of sea cucumber will may be increase only if sea cucumber is processed into intermediate materials such as collagen.

*Stichopus variegatus* is potentially to be developed as a source of collagen based on this research result. Research in Europe and Japan has been widely reported that *Stichopus sp* has a high content of collagen. It is also confirmed by this research. Mass production and ongoing exploration will be able to meet the needs of collagen in Indonesia so that collagen produced in this country can compete with imported collagen. Yet, it takes great effort and cooperation of all parties to reach it.

## Conclusion

Collagen of *Stichopus variegatus* had a yield of 16.40 % dry basis with the primary amino acid composition in the form of glycine, proline, glutamic acid, and alanine with a molecular weight of 130.33 kDa. It had similar chemical characteristics to cow, pig, and chicken collagen. It can be used as an alternative source of halal collagen. Researchers suggest that physical properties of collagen from sea cucumbers should be tested and compared with commercial collagen. In addition, the extraction methods of collagen need to be reviewed in order to gain high yield and good quality.

## Acknowledgments

This research was supported by Research and Development Center for Marine and Fisheries Product Processing and Biotechnology, Ministry of Marine Affairs and Fisheries Jakarta.

## References

- Abedin M. D. Z., Karim A. A., Latif A. A., Gan C. Y., Ghazali F. C., Zaman W., Hossain M. D. M., Ahmed F., Absar N., Sarker M. D. Z. I. (2013). Physicochemical and biochemical properties of pepsin solubilized collagen isolated from the integument of sea cucumber (*Stichopus vastus*). *J Food Process Pres*, 2, 1-10.
- Cui F. X., Chang H. X., Zhao J. L., Yong Q. Z., Ping D., Xue Y. F., Xin G. (2007). Characterization and subunit composition of collagen from the body wall of sea cucumber (*Stichopus japonicus*). *Food Chem*, 100, 1120-1125.
- Friess W. (1998). Review article: Collagen-biomaterial for drug delivery. *Eur J Pharm Biopharm*, 45, 113-136.

- Giraud-Guille M. M., Besseau L., Chopin C., Durand P., Herbage D. (2000). Structural aspect of fish skin collagen which forms ordered arrays via liquid crystalline states. *Biomaterials*, 21, 899-906.
- Gomez-Guillen M. C., Perez-mateos M., Gomez-estaca J., Lopez-Caballero E., Gimenez B., Montero P. (2009). Fish gelatin: a renewable material for the development of active biodegradable films. *Trends Food Sci Tech*, 20, 3-16.
- Ikoma T., Kobayashi H., Tanaka J., Walsh D., Mann S. (2003). Physical properties of type I collagen extracted from fish scale of *Pagrus major* and *Oreochromis niloticus*. *Int. J Biol Macromol*. 32, 199-204.
- Kucharz E. J. (1992). *The collagens: Biochemistry and Pathophysiology*. Berlin. Germany: Springer-Verlag.
- Liu D., Liang L., Regenstein J. M., Zhou P. (2012). Extraction and characterisation of pepsin-solubilised collagen from fins, scales, skins, bones and swim bladders of bighead carp (*Hypophthalmich thysnobilis*). *FoodChem*, 133, 1441-1448.
- Liu D. C., Lin Y. K., Chen M. T. (2001). Optimum condition of extracting collagen from chicken feet and its characteristics. *Asian-Aust J. Anim Sci*, 14, 1638-1644.
- Liu Z., Alexandria C. M., Oliveira, Su Y. C. (2010). Purification and characterization of pepsin solubilized collagen from skin and connective tissue of giant red sea cucumber (*Parastichopus californicus*). *J Agric Food Chem*, 58, 1270-1274.
- Martoyo J., Aji N., Winanto T. J. (2000). *Budidaya Teripang*. Jakarta: Penebar Swadaya.
- Park S. Y., Hee K. L., Seogjae L., Hyeong C. H., Somi K. C., Moonjae C. (2012). Pepsin solubilized collagen (PSC) from red sea cucumber (*Stichopus japonicus*) regulates cell cycle and fibronectin synthesis in HaCaT cell migration. *Food Chem*, 132, 487-492.
- Saito M., Kunisaki N., Urano, Kimura S. (2002). Collagen as the major edible component of sea cucumber (*Stichopus japonicus*). *J Food Sci*, 67, 1319-1399.
- Sendih S., & Gunawan. (2006). *Keajaiban Teripang Penyembuh Mujarab dari laut*. Jakarta: Agromedia Pustaka.
- Setyastuti A., & Purwati P. (2015). Species list of indonesian trepang. *SPC Beche-de-mer Inf Bull*, 35, 19-25.
- Siddiqui Y. D., Arief E. M., Yusoff A., Suzina A. H., Abdullah S. Y. (2013). Isolation of pepsin solubilized collagen (PSC) from crude collagen extracted from body wall of sea cucumber (*Bobadschia spp.*). *Int J Pharm Sci*, 5, 555-559.
- Trotter J. A., Levy G. L., Thurmond F. A., Koob T. J. (1995). Covalent composition of collagen fibrils from the dermis of sea cucumber (*Cucumaria frondosa*) a tissue with mutable mechanical properties. *Biochem Physiol*, 112, 463-478.

- Zhong M., Chen T., Hu C., Ren C. (2015). Isolation and characterization of collagen from body wall of sea cucumber *Stichopus monotuberculatus*. *J Food Sci*, 01, 1-9.
- Zhu B. W., Dong X. P., Zhou D.Y., Gao Y., Yang J. F., Lie D. M., Zhao X. K., Ren T. T., Ye W. X., Tan H. (2012). Physicochemical properties and radical scavenging capacities of pepsin solubilized collagen from sea cucumber (*S japonicus*). *Food Hydrocolloid*, 1, 182-188.

## SYNTHESIS OF ACTIVE CARBON FIBER FROM PYROLYZED COTTON FOR ADSORPTION OF FUME POLLUTANTS APPLICATION

Ade Yeti Nuryantini<sup>1,3,\*</sup>, Fitri Rahayu<sup>1,2</sup>, Bebeh Wahid Nuryadin<sup>1,2,\*\*</sup>

<sup>1</sup>Laboratory of Material Physics, <sup>2</sup>Faculty of Science and Technology

<sup>3</sup>Faculty of Tarbiyah and Teacher Training

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, Jl. A.H. Nasution No.

105, Cibiru - Bandung

Email: [ade.yeti@uinsgd.ac.id](mailto:ade.yeti@uinsgd.ac.id) / [\\*\\*bebehwahid102@uinsgd.ac.id](mailto:**bebehwahid102@uinsgd.ac.id)

**Abstract:** *Research on the synthesis and application of active carbon fibers from pyrolyzed cotton to adsorb fume pollutants has been done. The active carbon fibers from cotton were synthesized using an oven with simple heating method at low carbonization temperature. The cotton was successfully turned into carbon within four hours at carbonization temperature of 250°C. The activation process, which used KOH and NaOH, did affect the functional groups, morphology, diameter, and porosity of the active carbon fiber. From the analysis of FTIR spectrum, it was shown that there were some new peaks at the absorption area of C-O, O-C=O and C-O-C after the passing of fume. Before being activated by NaOH, the carbon fibers had average diameter size of 6.80  $\mu\text{m}$  and average pore size of 179.33. After the activation process using NaOH, the carbon fibers had average diameter size of 10.17  $\mu\text{m}$  and average pore size of 390.32 nm.*

**Keywords:** Active Carbon Fiber; Adsorption; Cotton; Fume.

### Introduction

Active carbon is one of the materials which have an important characteristic, i.e. adsorption. Adsorption is a physics or chemical phenomenon on the surface of a material between the adsorbent media and the adsorbed media. Compared to active carbon powder or granule, the active carbon fibers have higher porosity and its smooth fibers constitution will generate fast kinetic adsorption in liquid and gas phase (Ma, Yang, Yu, Chen, & Li, 2014; Mangun & Daley, 1998). Most of the active carbon fibers have size between 7 to 15  $\mu\text{m}$ . Active carbon fibers can be used as an adsorbent agent (Bhakta, Majumdar, & Munekage, 2014) and electrode (Nurdiansah & Susanti, 2013).

Active carbon fibers can be made from various materials which contain high enough carbon. Most of the active carbon fibers have been synthesized

from fossil-fuelled precursor (Ma et al., 2014). However, the lack and rarity on the resources of fossil fuel will hinder the production of active carbon fibers. Therefore, it is necessary to develop active carbon fibers from some new kinds of raw materials which are abundant, obtainable and renewable.

In recent years, many researches have inclined toward developing active carbon fibers from natural materials which can be used to produce active carbon fibers with high adsorption capacity. Some natural fibers which have been used were hemp (Phan et al., 2006), cotton bar (Tamilselvi & Asaithambi, 2015), coconut stem (Tani, Setiaji, Trisunaryanti, & Syoufian, 2014), bamboo (Ma et al., 2014; Melania, 2012), pineapple leaf (Hastuti, Mawahib, & Setyoningsih, 2012), cocoa peel (Tamar Jaya, 2014), durian peel (Nurullita & Mifbakhuddin, 2015), and cotton (Chen, Jiang, Sun, & Negulescu, 2006).

A material containing a lot of cellulose are good enough to be used as the raw material since there are active groups of carbonyl, hydroxyl, and ether which are potential for adsorption process (Nurullita & Mifbakhuddin, 2015). Cotton is an abundant materials on earth, easily available and also economical. It belongs to a polymer of natural product whose structure component is mainly cellulose (Arnelli, Yoga, & Astuti, 2006). However, the number of researches about the use of cotton as the raw material to produce active carbon fibers is still limited.

The method being used for the synthesis of active carbon fiber consisted of two stages: carbonization and activation (Chen et al., 2006). The carbonization is usually conducted using microwave (Tamilselvi & Asaithambi, 2015) and furnace (Ma et al., 2014) in temperature of 400-900°C. The activation was done to increase the surface area and adsorption power. The type of activation was chemical activation since it has some advantages. One of the advantages of using chemical activation is that the temperature used can be low. In chemical activation, the materials which have been carbonized are soaked in chemical solution. Some of the chemical solutions which are usually used as the activating agent are KOH, NaOH, ZnCl<sub>2</sub>, KCl, H<sub>3</sub>PO<sub>4</sub>, HCl (Tani et al., 2014). KOH or NaOH will react with carbon to form new pores which generate the active carbons (Melania, 2012).

This research aimed to synthesize active carbon fibers from pyrolyzed cotton using oven as simple heating method and through chemical activation at low temperature with KOH and NaOH. Lastlty, it was then applied to adsorb fume pollutants.

## **Research Methode**

### ***Synthesis of Active Carbon Fibers***

The synthesis of active carbon fibers was used oven as simple heating method at 250°C within certain period of time until the cotton turned into charcoal. The material used was facial cotton which was pure 100% cotton. The carbonized cotton was then activated using KOH 10% and NaOH 10%. In the chemical activation process, the charcoal from cotton was mixed with the activating agent of charcoal such as KOH 10% and NaOH 10%. Volume ratio



between NaOH or KOH and a mass of cotton charcoal was 10 : 1. After activation process, washing and drying were done at temperature of 100°C.

### ***The Making of Adsorption Media***

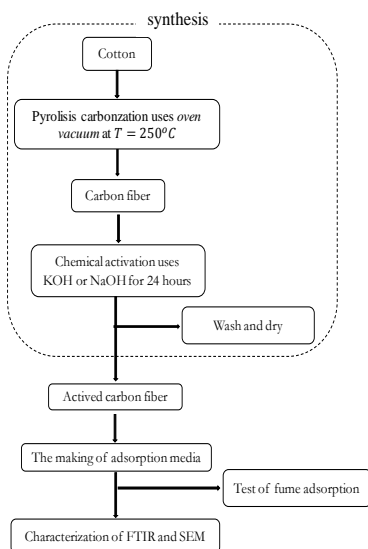
The basic idea of this adsorption media was to make a tool which was able to adsorb and filter the fume, so that the smell would not spread onto the surrounding environment. In designing the adsorption media, it was necessary to describe general thoughts that underlie the design of this tool.

- 1) To adsorb the fume, a fan was attached inside the space.
- 2) The filter which was passed by the fume was the cotton-based active carbon fibers.
- 3) There was a place to store the source of the fume.

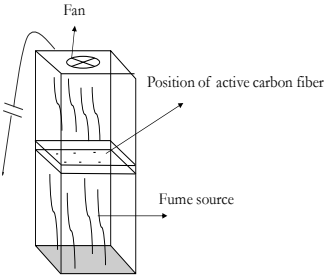
Subsequently, the adsorption media was made using acrylic with length 30 cm, width 10 cm, and height 10 cm. The bottom part of the adsorption media was beam-shaped as the source of the fume while there was a fan at the upper end to pull up the fume through the active carbon fibers. The scheme of fume adsorption media shown at Figure 2.

The characterizations of the active carbon fibers in this research included FTIR (Fourier Transform Infrared) and SEM (Scanning Electron Microscope). FTIR was used to detect any functional groups inside the active carbon fibers. On the other hand, SEM was used to obtain the data regarding the diameter size and the morphology of the fibers as well as the porosity of the active carbon fibers.

Figure 1 shows the research scheme of the synthesis and application of active carbon fiber produced from cotton.



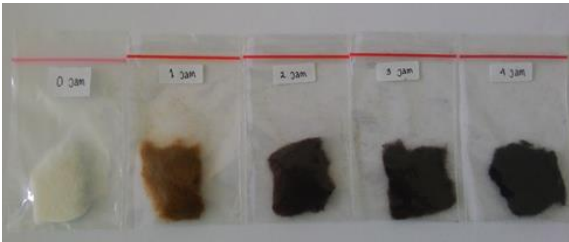
**Figure 2.** Research scheme of the synthesis and application of active carbon fiber produced from cotton.



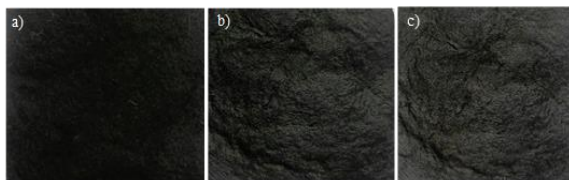
**Figure 3.** Scheme of fume adsorption media.

## Result and Discussion

### *Synthesis of Active Carbon Fibers*



**Figure 4.** The change of cotton condition during carbonization process at varying heating time.



**Figure 5.** Carbon fibers. a) without activation and b) after being activated by KOH c) after being activated by NaOH.

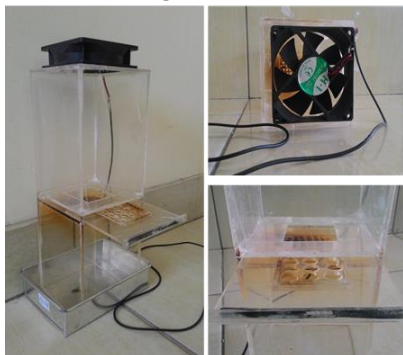
In the carbonization process, the cotton turned into black or charcoal within four hours. The change of condition of the cotton after carbonization process can be seen in the Figure 3.

The chemical activation was done for 24 hours until the carbon fibers were settled down in the solution. After this soaking process, the carbon fibers were washed for several times using aquadest (distilled water) to remove its pollutants. After being washed, the active carbon fiber was then dried in the oven at temperature of 100°C within one hour until the sample dried up. Figure 4 shows the difference between the cottons before and after being activated. The active carbon fibers had more solid surface structure.

### *Adsorption Media*

The carbon fibers which had not been activated and also the carbon fibers which had been activated were then used as the adsorbent to adsorb the

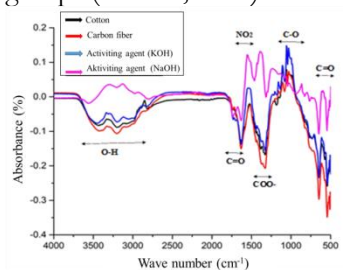
fume pollutant. The adsorption media functioned as the place of flow for the mosquito repellent to reach the active carbon as the fume pollutant adsorption. The adsorption media was made can be seen at Figure 5. The adsorption media had the shape of a cuboid with the bottom part as the source of the fume while there was a fan at the upper end to pull up the fume through the active carbon fibers. The active carbon fibers were placed in the middle of the media and then passed by the fume for 30 minutes. The used carbon fibers was the carbon fibers without activation and also the carbon fibers which had been chemically activated using KOH 10% and NaOH 10% as the activating agent.



**Figure 6.** Adsorption media of the active carbon fibers.

### ***Characterization of FTIR***

The FTIR characterization was used to identify the functional groups existed in the active carbon fibers from cotton. The characteristic of the adsorption was affected by chemical composition of the active carbon. The capability of the active carbon to adsorb was determined by its chemical structures, they were the atoms of C, H, and O which were chemically bound to form functional groups (Miranti, 2012).



**Figure 7.** Comparison of FTIR spectrum on the active carbon fiber from cotton.

Figure 6 presents the FTIR spectra of cotton, carbon fiber, the active carbon fibers from cotton which were activated by KOH and NaOH. There are differences on the wavenumbers position of the absorptions for the cotton before being carbonized, the cotton after being carbonized, and also on the cottons which had been activated by KOH and NaOH.

New absorption area at the wave numbers of 521.30  $\text{cm}^{-1}$  and 613.20  $\text{cm}^{-1}$  emerged after the carbonization, which indicated the existence of functional group of  $\text{NO}_2$  and  $\text{C=O}$ , respectively. The peaks at the wavenumbers between 3700  $\text{cm}^{-1}$  to 2800  $\text{cm}^{-1}$  became widened and there was absorption sharpening at the wave number from 1700  $\text{cm}^{-1}$  to 500  $\text{cm}^{-1}$ .

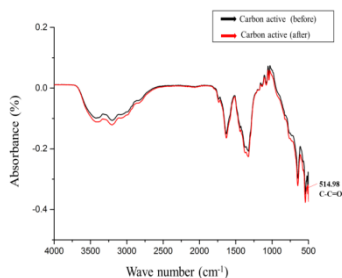
The process of activation affected the functional groups of carbon fibers. After the activation by KOH 10%, there are some new functional group of O-H (3118.09  $\text{cm}^{-1}$ ),  $\text{CH}_3$  (2920.90 and 2853.19  $\text{cm}^{-1}$ ), C-H (707.11  $\text{cm}^{-1}$ ), COO- (1429.86  $\text{cm}^{-1}$ ), C-C=O (515.40  $\text{cm}^{-1}$ ). But C=C=C (1934.27  $\text{cm}^{-1}$ ) and  $\text{NO}_2$  (521.30  $\text{cm}^{-1}$ ) of carbon fibers was disappear.

Activated carbon fibers by NaOH 10%, bring new functional group of O-H (3130.96  $\text{cm}^{-1}$ ), C-H (795.00 and 743.68  $\text{cm}^{-1}$ ),  $\text{CH}_2$  (865.52  $\text{cm}^{-1}$ ), COO- (1391.21  $\text{cm}^{-1}$ ), C-CO-C (567.97  $\text{cm}^{-1}$ ), C-C=O (514.90  $\text{cm}^{-1}$ ).

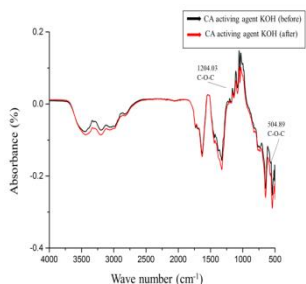
Overall, most of the peaks of carbon fibers after the activation by KOH 10% and NaOH 10% shifted to higher wavenumber with higher intensity. The increase of intensity proved that the atomic structure of the carbon fibers after being activated became more compact and the number of atoms inside the carbon fibers had increased.

The absorption area which occurred around the wave number of 1700  $\text{cm}^{-1}$  showed the existence of C=O function group (Alemdar & Sain, 2008). The process of carbonization and activation did bring new functional group indicated at the wave numbers of 1718.99  $\text{cm}^{-1}$  and 1673.93  $\text{cm}^{-1}$  which constituted the area of C=O function cluster. This was because the process of heating and activation of the carbon is a chemical activation which involves the chemical reaction inside it. The carbons did react with the activating agent (KOH and NaOH) during the activation process which formed new pores and generated carbon dioxide that diffused to the surface of the carbon (Melania, 2012).

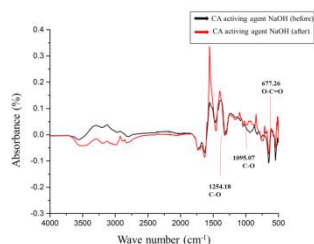
The spectra of FTIR at Figure 7, 8 and 9 showed the difference of functional groups in the carbon fibers without activation, carbon fibers activation by KOH and carbon fibers activation by NaOH before and after passing of the fume. There were new functional groups related to the active carbon fibers before and after the passing of the fume. On the carbonized cotton fibers, there was an absorption area which indicated the functional group of C-C=O at wavenumber of 514.98  $\text{cm}^{-1}$  after being passed by the fume. On the other case, also after being passed by the fume, two new peaks did appear for the active carbon fibers activated by KOH 10% which were the absorption area of a functional group of C-O-C at the wave numbers of 1204.03  $\text{cm}^{-1}$  and 504.89  $\text{cm}^{-1}$ . The other active carbon fibers, which were activated by NaOH 10%, had three new peaks also after being passed by the fume. They were included in the absorption area of the functional group of O-C=O at wave number of 677.26  $\text{cm}^{-1}$  and the functional group of C-O at the wave numbers of 1264.18  $\text{cm}^{-1}$  and 1095.07  $\text{cm}^{-1}$ .



**Figure 8.** The comparison of FTIR spectrum of the carbon fibers before and after the passing of the fume.



**Figure 8.** The comparison of FTIR spectrum of the active carbon fibers by KOH before and after the passing of the fume.



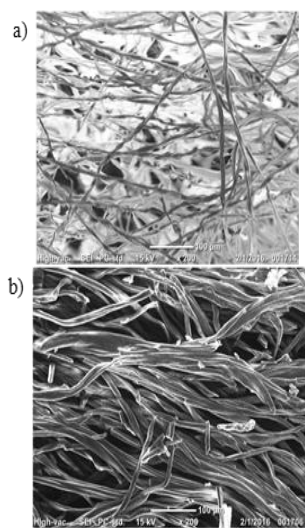
**Figure 9.** The comparison of FTIR spectrum of the active carbon fibers by NaOH before and after the passing of the fume.

### **SEM Characterization**

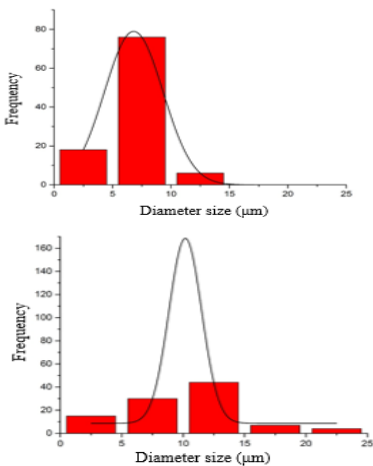
The morphological analysis on the surface structure of the active carbon fibers was conducted using SEM. The objective of this analysis was to investigate the morphology of the surface of the material as a result of carbonization and activation. The analysis was very important since the adsorption capability did depend on the surface area and the structure of the inner pores (Chen et al., 2006).

Figure 10 shows the SEM image of carbon fibers before and after being activated by NaOH 10%. There was a difference on the surface structure of carbon fibers before and after activation. The carbon fibers before activation had smaller diameter and also seemed to be irregular and nonhomogeneous.

However, after being activated using NaOH 10%, the active carbon fibers had larger, regular and homogeneous diameter. Figure 11 shows the change in the distribution of the size of carbon fibers. Before activation, the average diameter of the carbon fibers was 6.80  $\mu\text{m}$ . Nevertheless, after being activated, the diameter of fibers increased with average diameter of 10.17  $\mu\text{m}$ . The increase of this diameter was related to the chemical reaction of cotton fibers towards NaOH solution. Based on the references, active carbon fibers have larger average diameter and increased the surface areas of the cotton fiber. While the carbonization process does not make the fiber diameter becomes larger (Chen et al., 2006).



**Figure 10.** Surface structure of the active carbon fibers from cotton. a) Before activation and b) after being activated by NaOH 10%.

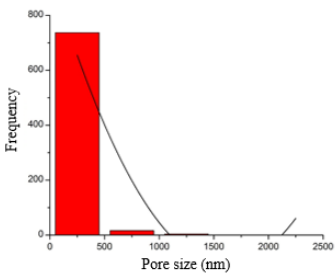


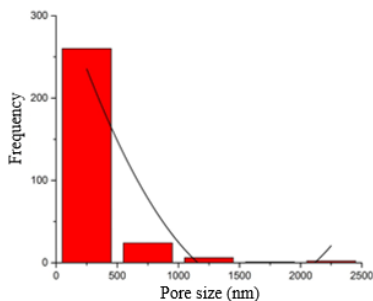
**Figure11.** The distribution of the diameter of the active carbon fibers. a) Before activation and b) after being activated by NaOH 10%.

The morphology of the pores on the surface and also the size distribution of the pores of the active carbon fibers before and after the activation are shown in Figures 10 and 11. The measurement results shown in Figure 11 prove that the pore size distribution before activation was dominant at the range between 0 – 500 nm and only few pores had size between 500-1000 nm with the average pore size 179.332 nm. The activation process did enlarge the pore size and form new pores. The activation process of NaOH 10% resulted in the average pore size of 390.316 nm.



**Figure 9.** The structure of the pores on the surface of the active carbon fibers. a) before activated and b) after activated by NaOH 10%.





**Figure 10.** Pore size distribution of the active carbon fibers. a) before activated and b) after activated by NaOH 10%.

### Acknowledgement

This work was supported by a research grant (DIKTIS PUIK/37/2016) from the Ministry of Religious Affairs, Republic of Indonesia.

### References

- Alemдар, A., & Sain, M. (2008). Isolation and characterization of nanofibers from agricultural residues – Wheat straw and soy hulls. *Isolation and Characterization of Nanofibers from Agricultural Residus-Wheat Straw and Soy Hulls*, 99, 1664–1671. <http://doi.org/10.1016/j.biortech.2007.04.029>
- Arnelli, Yoga, M. S. H. S., & Astuti, Y. (2006). Pengaktifan Kapas Sebagai Resin Penukar Kation Asam Lemah. *Jurnal Sains & Matematika*, 14(4), 165–167.
- Bhakta, J. N., Majumdar, P. B., & Munekage, Y. (2014). Development of Activated Carbon from Cotton Fibre Waste as Potential Mercury Adsorbent: Kinetic and Equilibrium Studies. *International Journal of Chemical Engineering*, 2014, 1–7.
- Chen, Y., Jiang, N., Sun, L., & Negulescu, I. (2006). Activated Carbon Nonwoven as Chemical Protective Materials. *RJTA*, 10(3), 1–7.
- Hastuti, S., Mawahib, S. H., & Setyoningsih. (2012). Penggunaan Serat Daun Nanas Sebagai Adsorben Zat Warna Procion Red Mx 8b. *Jurnal Ekosains*, IV(36), 41–47.
- Ma, X., Yang, H., Yu, L., Chen, Y., & Li, Y. (2014). Preparation, Surface and Pore Structure of High Surface Area Activated Carbon Fibers from Bamboo by Steam Activation. *Materials*, 7, 4431–4441. <http://doi.org/10.3390/ma7064431>
- Mangun, L., & Daley, M. A. (1998). Effect of Pore Size on Adsorption of Hydrocarbons in Phenolic-Based Activated Carbon Fibers. *Carbon*, 36(97), 123–131.
- Melania, M. S. (2012). Produksi Karbon Aktif dari Bambu dengan Aktivasi Menggunakan Kalium Hidroksida. *Skripsi Fakultas Teknik Departemen Teknik Kimia Universitas Indonesia*, 1–41.



- Miranti, S. T. (2012). *Pembuatan Karbon Aktif dari Bambu dengan Metode Aktivasi Terkontrol Menggunakan Activating Agent H<sub>3</sub>PO<sub>4</sub> dan KOH*. Depok: Departemen Teknik Kimia Fakultas Teknik Universitas Indonesia.
- Nurdiansah, H., & Susanti, D. (2013). Pengaruh Variasi Temperatur Karbonisasi dan Karbon Aktif Tempurung Kelapa dan Kapasitansi Electric Double Layer Capacitor. *Jurnal Teknik Pomits*, 2(1), 13–18.
- Nurullita, U., & Mifbakhuddin. (2015). Adsorpsi Gas Karbon Monoksida (CO) dalam Ruangan dengan Karbon Aktif Tempurung Kelapa dan Kulit Durian. *The 2nd University Research Coloquium 2015*, 297–306.
- Phan, N. H., Rio, S., Faur, C., Le Coq, L., Le Cloirec, P., & Nguyen, T. H. (2006). Production of fibrous activated carbons from natural cellulose (jute, coconut) fibers for water treatment applications. *Carbon*, 44(12), 2569–2577. <http://doi.org/10.1016/j.carbon.2006.05.048>
- Tamar Jaya, F. (2014). Adsorpsi Emisi Gas CO, NO, dan NO. *Skripsi Jurusan Kimia Fakultas MIPA Universitas Hasanuddin Makassar*, 1–57.
- Tamilselvi, S., & Asaithambi, M. (2015). Microwave Assisted Synthesis of Activated Carbon Fibers from Silk Cotton. *International Journal of ChemTech Research*, 7(1), 375–381.
- Tani, D., Setiaji, B., Trisunaryanti, W., & Syoufian, A. (2014). Effect of Activation Time On Chemical Structure And Quality of Coconut Shell Activated Carbon. *Asian Journal of Science and Technology*, 5(9), 553–556.

**MENGINTEGRASIKAN AGAMA DAN SAINS MENUJU  
KALENDER ISLAM YANG BERPERADABAN  
(Respon terhadap Kongres Kesatuan Kalender Hijriyah  
Internasional di Istambul Turki Mei 2016)**

Nihayatur Rohmah  
Institut Agama Islam (IAI) Ngawi  
Email: [nihayaturrohmah@yahoo.co.id](mailto:nihayaturrohmah@yahoo.co.id)

**Abstrak:** Pada bulan Mei 2016 yang lalu, umat Islam dari beberapa negara menggelar even *International Hijri Calendar Unity Congress* di Istambul Turki. Pada akhir kongres diputuskan sistem kalender tunggal (singular calendar) berbasis visibilitas bilal. Kalender merupakan ekspresi dari ritma aktifitas kolektif dan merefleksikan daya lenting dan kekuatan suatu peradaban. Sehingga kehadiran kalender yang akurat dan konsisten merupakan suatu tuntutan peradaban (*civilization imperative*) dan sekaligus merupakan syarat bagi suatu peradaban untuk tetap eksis dan berkembang. Ciri kebangkitan sebuah peradaban itu ketika peradaban itu mampu menjawab tantangan masa lalunya. Peradaban adalah sebuah mekanisme dalam organisasi social, sehingga tidak ada masalah yang tidak bisa diselesaikan atau dikompromikan kecuali jika masalah tersebut ditunggangi oleh kepentingan politik atau ekonomi. Tak ubahnya dengan kalender lain, kalender Hijriyah adalah realitas yang diproduksi oleh segelintir elite (baca: kelompok orang penting yang berkuasa dalam masyarakat). Posisi publik umat dalam pertalian ini adalah konsumen dari-dan mengamalkan saja—kalender yang dihasilkan oleh elite mereka. Wajah kalender hijriyah di suatu negeri, dengan demikian adalah cermin bening dari ihwal para elite mereka. Kesatuan kalender hijriyah tiada lain adalah buah dari kesatuan otoritas, dan otoritas yang dimaksud dalam level Negara tiada lain adalah *Ulil Amri*.

**Kata Kunci:** *Kalender, Peradaban, Otoritas*

## **A. Pendahuluan**

Embrio kalender hijriyah dimulai sejak Umar bin Khattab 2,5 tahun diangkat sebagai khalifah (tahun 17 H)<sup>366</sup>. Kalender Hijriyah ini berdasarkan

---

<sup>366</sup> Dikisahkan bahwa sejak terdapat persoalan yang menyangkut sebuah dokumen yang pengangkatan Abu Musa al-Asy'ari sebagai Gubernur Bashrah yang terjadi pada bulan Sya'ban. Kemudian muncullah pertanyaan bulan Sya'ban yang mana? Oleh sebab itu, Umar bin Khattab memanggil beberapa orang sahabat terkemuka untuk membahas persoalan tersebut. Agar persoalan semacam itu tidak terulang lagi maka diciptakanlah

pada peredaran bulan mengelilingi Matahari (*qamariyah*). Nabi Muhammad telah memberikan petunjuk bahwa untuk penentuan awal bulan qamariyah (hijriyah) khususnya dalam mengawali dan mengakhiri puasa Ramadhan adalah dengan penampakan hilal (*rukyatul hilal*). Jika pada tanggal 29 itu ada laporan penampakan hilal maka malam itu dan keesokan harinya merupakan tanggal satu bulan berikutnya, tetapi jika pada hari itu tidak didapati laporan penampakan hilal maka malam itu dan keesokan harinya merupakan hari 30 bulan yang sedang berlangsung. Oleh sebab itu, Khazin, (2007, h. xx) mengatakan bahwa tidaklah berlebihan apabila untuk pembuatan kalender hijriyah hendaknya memadukan antara Nass dan akal (*baca; integrasi agama dan sains*), yakni tetap memperhatikan petunjuk Rasulullah (rukyat) yang dipadukan dengan ilmu pengetahuan (hisab).

Beberapa waktu yang lalu umat Islam dari beberapa negara menggelar even *International Hijri Calendar Unity Congress* (Kongres Kesatuan Kalender Hijriyah Internasional) di Istambul Turki pada 28-30 Mei 2016 dan agenda tersebut menjadi perhatian ummat Islam di Indonesia.<sup>367</sup> Agenda kongres terfokus pada dua pilihan sistem kalender Islam:

- (1) Kalender dua zona berbasis *Ijtimak* (*hisab murni*), dan
- (2) Kalender tunggal berbasis *Imkan Rukyat* (visibilitas hilal).

Walhasil, Pada akhir kongres kemudian diputuskan dengan cara voting dan terpilihkan sistem kalender tunggal (*singular calendar*) berbasis visibilitas hilal. Seluruh dunia mengawali awal bulan hijriyah pada hari yang sama (Ahad–Sabtu), misalnya awal Ramadhan jatuh Senin seragam di seluruh dunia. kemudian, kriteria apa yang digunakan? Sistem kalender global menggunakan kriteria *Imkan Rukyat* (visibilitas hilal) dengan catatan awal bulan hijriyah terjadi jika imkan rukyat terjadi di mana pun di dunia, asalkan di Selandia Baru belum terbit fajar.

Mengutip pendapat Thomas Djamaludin (2016) dikatakan bahwa sistem tunggal kalender global yang diusulkan ternyata menggunakan kriteria *Imkan Rukyat* yang sangat optimistis (posisi bulan cukup tinggi) yang memungkinkan hilal mudah terlihat. Keberlakuan secara global pada dasarnya mengikuti pendapat fikih keberlakuan *wilayatul hukmi* (satu wilayah hukum). Artinya sistem

---

kalender hijriyah. Atas usul Ali bin Abi Thalib maka kalender hijriyah dihitung mulai tahun yang didalamnya terjadi hijrah nabi Muhammad dari Makkah ke Madinah. Dengan demikian kalender hijriyah itu diberlakukan mundur sebanyak 17 tahun. Terdapat beberapa perbedaan pendapat mengenai Tanggal 1 Muharram tahun 1 Hijriyah jatuh pada hari kamis tanggal 15 Juli 622 M berdasarkan Hisab. Sebab tinggi hilal pada hari rabu tanggal 14 Juli 622 M sewaktu Matahari terbenam sudah mencapai 5 derajat 57 menit. Pendapat lain mengatakan bahwa Tanggal 1 Muharram tahun 1 Hijriyah jatuh pada tanggal 16 Juli 622 M, ini jika didasarkan pada rukyah, karena sekalipun posisi hilal menjelang 1 Muharam sudah cukup tinggi, namun waktu itu tidak ada satupun yang didapati laporan hasil rukyat.

<sup>367</sup> Kabarnya peserta yang hadir berasal dari hampir 50 negara. Indonesia diwakili oleh Prof. Syamsul Anwar dari Majelis Tarjih PP Muhammadiyah dan Hendro Setyanto, MSI, astronom dari Lajnah Falakiah PBNU.

itu bisa diterapkan ketika seluruh dunia menyatu sebagai satu otoritas tunggal atau otoritas kolektif. Kalau sistem tunggal kalender ini bisa diterima, artinya persyaratan kalender Islam mapan bisa terwujud, yaitu:

1. Pengakuan seluruh dunia sebagai satu kesatuan dengan otoritas kolektif antar-pemerintah.

Pengakuanpun membutuhkan kesepakatan bersama untuk mewujudkan cita-cita bersama dalam rangka unifikasi kalender Hijriyah dengan mengacu pada kaidah ilmiah yang sesuai dengan syar'i.

2. Ada kesepakatan kriteria, yaitu kriteria *Imkan Rukyat* elongasi 8 derajat dan tinggi bulan 5 derajat.

Kriteria hisab visibilitas hilal tentu dibangun berdasar pada hasil pengamatan jangka panjang sehingga hisab tunduk pada rukyat dan bersifat objektif yang dapat dibuktikan di manapun dan oleh siapapun.

3. Batas tanggal mengikuti batas tanggal internasional.

Selanjutnya, Ma'rufin Soedibyo (2016) juga memberikan komentar atas kongres Istambul dengan memberikan beberapa catatan. Kajian tersebut memfokuskan pada lima hal:

- a. Kesahihan dan diterimanya kriteria Istanbul 1978<sup>368</sup> yang dijadikan basis,
- b. Identitas kalender,
- c. Parameter konjungsi yang dipakai,
- d. Prinsip pergantian hari, dan
- e. pengertian rukyat hilaal yang digunakan.

Kriteria Istanbul 1978 terlihat konsisten dengan hilaal kasatmata teleskop dalam basis data ICOP yang bersifat global meski tidak demikian dengan basis data visibilitas Indonesia. Sehingga kriteria ini relatif sah dan dapat diterima secara ilmiah.

Persoalan yang mengemuka terkait (usulan kalender Hijriyyah persatuan internasional ini adalah belum jelasnya identitas kalender, apakah sebagai kalender muamalah (sipil) semata ataukah juga kalender ibadah. Bila sebagai kalender ibadah juga maka timbul persoalan di negara-negara dimana awal bulan Kamariah sudah terjadi pada suatu hari meski Bulan masih berada di bawah kaki langit pada saat *ghurub* (terbenamnya Matahari) di hari sebelumnya. Berikutnya Sudibyo (2016) menambahkan belum jelasnya parameter konjungsi, apakah konjungsi geosentrik (jauh lebih populer namun tak rasional) ataukah konjungsi toposentrik (yang terbukti pada peristiwa Gerhana Matahari). Padahal parameter konjungsi memegang peranan penting dalam penyesuaian, terutama terkait waktu fajar di Selandia Baru. Selanjutnya prinsip pergantian hari dalam

---

<sup>368</sup> Kongres Istambul Turki tahun 1978 menghasilkan keputusan perlunya penyatuan kalender Islam yang dibicarakan suatu komite khusus (*the Unified Hijri Calendar Committee*), yang terdiri dari wakil-wakil negara Aljazair, Bangladesh, Mesir, Indonesia, Kuwait, Irak, Qatar, Saudi Arabia, Tunisia, dan Turki. Dalam konferensi itu dihasilkan resolusi yang menerima suatu kriteria Imkan Rukyat sebagai patokan penentuan awal bulan di seluruh dunia (tinggi minimal hilal 5 derajat, jarak busur bulan-Matahari minimal 8 derajat). Baca; Purwanto: 1994, h 127.

(usulan) kalender ini berpotensi menimbulkan masalah dengan praktik pergantian hari Hijriyyah. Selama ini pergantian hari berlangsung saat *ghurub* dalam pendapat mayoritas. Sehingga *ghurub* menjadi *waqt al-wujub* dalam zakat fitrah. Sementara dalam (usulan) kalender, pergantian hari terjadi pada pukul 00:00 setempat.

## **B. Menggagas Kebangkitan Peradaban<sup>369</sup> Islam Melalui Kalender Islam Yang Mapan**

Syamsul Anwar (2016, h. 1) menyatakan bahwa peradaban Islam telah berumur kurang lebih 14,5 abad hijriyah atau lebih tepatnya 1449 tahun hiriyah 10 bulan 22 hari terhitung sejak hari senin tanggal 19 Ramadhan tahun 14 sebelum hijriyah (hari pertama Nabi SAW menerima wahyu) hingga sekarang. Dalam usia yang relatif panjang ini, sampai hari ini peradaban Islam belum mampu membuat sistem kalender Islam yang akurat dan memenuhi ketentuan syar'i. Ketiadaan kalender pemersatu dan keharusan kita untuk mewujudkannya inilah yang disebut sebagai hutang dan tuntutan peradaban yang tentu harus segera kita bayar.

Kalender merupakan ekspresi dari ritma aktifitas kolektif dan dalam waktu yang sama berfungsi memastikan keteraturannya. Oleh karena itu, berbagai peradaban sejak dari zaman kuno hingga sekarang memberikan perhatian serius untuk menata sistem kalendernya sesuai dengan filosofi, pandangan hidup dan tradisi peradaban tersebut. Kalender merefleksikan daya lenteng dan kekuatan suatu peradaban. Sehingga dengan demikian kehadiran kalender yang akurat dan konsisten merupakan suatu tuntutan peradaban (*civilization imperative*<sup>370</sup>) dan sekaligus merupakan syarat bagi suatu peradaban untuk tetap eksis dan berkembang (Anwar: 2016, 3).

---

<sup>369</sup> Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia disebutkan dua arti peradaban; 1) kemajuan (kecerdasan, kebudayaan) lahir batin: bangsa-bangsa di dunia ini tidak sama tingkat peradabannya; dan 2) hal yang menyangkut sopan santun, budi bahasa, dan kebudayaan suatu bangsa. Lihat Budiono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 2005), 25.

Peradaban dalam bahasa Arab disebut dengan *al-hadhârah*<sup>369</sup> atau *al tamaddun*, *al 'umrân* atau *tsaqafah*<sup>370</sup>. Sedangkan istilah "peradaban" dalam bahasa Inggris disebut *civilization*. Istilah peradaban ini sering dipakai untuk menunjukkan pendapat dan penilaian kita terhadap perkembangan kebudayaan. Pada waktu perkembangan kebudayaan mencapai puncaknya yang berwujud unsur-unsur budaya yang halus, indah, tinggi, sopan, luhur, dan sebagainya, maka masyarakat pemilik kebudayaan tersebut dikatakan telah memiliki peradaban yang tinggi. Baca: Rohi Baalbaki, *al-Mawrida Modern Arabic-English Dictionary*, Libanon : Daar Al-Ilm lilmalayin, 1995), 400.

<sup>370</sup> "*civilizational imperative*" (keharusan dan tuntutan peradaban). Oleh karena itu semua peradaban besar pasti memiliki sistem kalender yang merefleksikan nilai-nilai, pandangan hidup, dan filosofi peradaban tersebut. Peradaban Barat modern memiliki sistem kalender Masehi yang kita gunakan sehari-hari sekarang. Bahkan peradaban Sumeria yang muncul 6000 tahun lalu telah memiliki suatu sistem penanggalan yang terstruktur dengan baik. Akan tetapi yang ironis dan memilukan adalah kenyataan bahwa peradaban Islam yang berusia hampir 1,5 milenium hingga hari ini belum

Secara historis, ada dua fase yang bisa dikategorikan sebagai kebangkitan Islam, yakni fase Rasulullah dan fase Dinasti Abbasiyah awal.<sup>371</sup> Benang merah yang menjadi prasyarat-prasyarat yang harus dipenuhi untuk mencita-citakan kebangkitan Islam (termasuk cita-cita dalam mewujudkan kalender Islam yang mapan) adalah:

1. Ada pijakan kuat yang bersifat transcendental dengan memformulasikan nilai-nilai Islam menjadi prinsip-prinsip dasar sebagai ruh kebangkitan.

Norma-norma dan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an dan Hadits harus dijadikan "prinsip dasar" bagi upaya dalam mewujudkan kalender Islam yang mapan. Pada saat kondisi Indonesia carut marut, dimana kebenaran menjadi barang yang sangat langka, maka sebagian besar orang Indonesia dalam menjalani kehidupannya tak dibimbing lagi oleh kebenaran agamanya, tapi lebih dibimbing oleh hawa nafsunya yang dikendalikan oleh setan.

Berkenaan dengan cita-cita umat Islam di Indonesia dalam mewujudkan kalender Islam, maka perlu adanya visi misi yang jelas. Apakah keberadaan kalender Islam itu dijadikan pijakan untuk kepentingan kepastian waktu ibadah atau kepentingan sipil administrasi? Jika eksistensi kalender ini diciptakan demi kepentingan kepastian ibadah maka perlu dilakukan perubahan terhadap sikap dan perilaku seseorang secara mendasar dengan berwawasan Ulul Albab yaitu orang-orang yang pikiran dan perilakunya dibimbing oleh agama seperti yang

---

memiliki suatu sistem kalender pemersatu yang akurat. Yang ada adalah kalender-kalender lokal: kalender Malaysia, kalender Indonesia (takwim standar Kemenag), kalender Arab Saudi, kalender NU, kalender Muhammadiyah, dan seterusnya yang satu sama lain berbeda-beda. Baca: Syamsul Anwar, 2012, *Peradaban Tanpa Kalender Unifikatif: Inikah Pilihan Kita?*, baca juga, Al-Alwani, "The Islamic Lunar Calendar as a Civilizational Imperative," dalam Ilyas dan Kabeer (ed.), *Unified World Islamic Calendar: Shari'a, Science and Globalization* (Penang, Malaysia: International Islamic Calendar Programme, 2001), hlm. 9.

<sup>371</sup> Dua fase yang dimaksud adalah fase Rasulullah dan fase Dinasti Abbasiyah awal. Pada fase pertama kebangkitan Islam, faktor pendobrak revolusionernya adalah adanya "prinsip-prinsip dasar" ajaran *hanif* yang dibawa oleh Rasulullah. Ajaran *hanif* yang mengajarkan ajaran-ajaran ketauhidan dengan tetap berusaha mengakomodir dan memperhatikan kebutuhan riil masyarakat pada waktu itu, melindungi dan memprioritaskan kelompok marginal yang tidak mempunyai dan tidak diberi kesempatan untuk mengaktualisasikan diri mereka, ajaran *hanif* yang mengedepankan keadilan dan persamaan, dan menjunjung tinggi HAM tanpa membedakan status, ekonomi.

Adapun fase kedua pada masa dinasti Abbasiyah awal, faktor pendobrak kebangkitan Islam adalah concern pada bidang keilmuan. Islam sangat menekankan pentingnya ilmu dengan banyaknya nass yang menganjurkan berfikir dan merenung, beri'tibar dan menuntut ilmu. Kebangkitan Islam pada masa ini ditandai dengan adanya kemauan bersikap inklusif dan menghindari sikap eksklusif. Sikap inklusifitas ini ditandai dengan kesiapan dan kemauan membuka diri terhadap peradaban dan pengetahuan kebudayaan lain dengan menyerap informasi dari kebudayaan lain yang lebih maju. Baca: Zainul Mahmudi, *Menggagas Kebangkitan Islam dari UIN Malang*, dalam Memadu Sains dan Agama, (Malang: UIN Malang, 2004), 104.

kita jumpai dalam al-Qur'an surat al-Imron ayat 190-191<sup>372</sup>. Allah menempatkan Ulul Albab dalam konteks Nash al-Qur'an diharapkan mampu mencermati kenyataan sejarah secara kritis analitis dan objektif dengan dua pendekatan dzikir dan pikirnya. Hanya saja para ilmuwan yang hadir belakangan kurang menunjukkan sikap apresiatif seperti yang digambarkan dalam karakteristik *ulul albab* itu. Bahkan tidak jarang diantara ilmuwan belakangan yang lebih pada pengulangan terhadap produk keilmuan yang sudah ada. Kesemuanya itu berakhir pada suatu pandangan bahwa produk-produk ilmu pengetahuan klasik telah dianggap sebagai yang memiliki kebenaran final dan mutlak. Lebih ekstrim lagi sikap umat Islam, kurang lebih pasca abad V hijriyah yaitu sejak Al-Ghazali menyerang ilmu-ilmu rasional. Tradisi ketika itu lebih berpihak pada satu aspek kebenaran dan sejak itu pula ia kehilangan pluralitasnya. Sejak itu kebenaran lebih merepresentasikan pada satu anggapan dan pandangan sepihak (Hasan Hanafi: 2003, 29). Dengan kata lain pandangan yang eksklusif, menutup diri dari pandangan yang datang dari luar. Krisis semacam ini juga melanda umat Islam di Indonesia dalam upaya mewujudkan kalender Islam yang mapan, kebenaran yang diugemi juga tidak jarang bersifat subyektif. Kebenaran yang diterima hanya kebenaran yang menurut keyakinan/organisasi yang dianutnya itu benar dengan menutup diri dari kebenaran yang lain, kebenaran berdiri di atas kepentingan politik-keagamaan. Dengan dalih "perbedaan itu adalah rahmah dan bukan sumber konflik" kemudian muncul sikap bagaimana lebih arif dalam menyikapi perbedaan tersebut dengan lebih melakukan pemahaman rasionalitas di balik perbedaan tersebut.

2. Memperhatikan dan lebih mementingkan kebutuhan local sebelum menggarap kebutuhan global.

Cita-cita besar yang digagas dalam Kongres Turki beberapa waktu yang lalu harusnya menjadi renungan kita bersama, bahwa sebelum beranjak pada kebutuhan dan kepentingan global maka ada baiknya jika kebutuhan local akan pentingnya kalender Islam di Negeri ini dapat disepakati terlebih dahulu. Perlu

<sup>372</sup> Qs. Al- Imron: 190-191

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتَلَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

190. Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal,

191. (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan Kami, Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha suci Engkau, Maka peliharalah Kami dari siksa neraka.

penyeragaman kalender ditingkat Nasional dahulu dengan mengindahkan kaidah yang terdapat dalam fiqh maupun sains. Secara fiqh dikenal dengan istilah *matla'* global dan *matla'* lokal.<sup>373</sup> Begitu pula secara sains astronomi juga dikenal dengan kriteria garis tanggal Internasional.

3. Mengabdikan secara total pada keilmuan.

---

<sup>373</sup> Dalam wacana fiqh, terdapat dua (2) teori tentang *matla'*, yakni teori *ittifaq al-Matali'* yang disusun oleh madzhab Hanafi, Maliki & Hanbali dan teori Ikhtilaf al-Matali' yang dibangun oleh madzhab Syafi'i. Menurut teori *ittifaq al-Matali'*, peristiwa terbit hilal yang dapat dirukyat dari suatu kawasan Bumi tertentu mengikat seluruh kawasan Bumi lainnya di dalam mengawali dan menyudahi puasa. Dasarnya adalah hadits Nabi "shuumuu liru'yatihi waafthiruu liru'yatihi. Hadits tersebut ditujukan untuk seluruh umat secara umum, sehingga apabila salah satu dari mereka telah melihat/merukyat hilal dibelahan Bumi manapun ia berada, maka rukyatnya itu berlaku juga bagi mereka seluruhnya. Menurut teori ini, rukyat hilal itu hanya berlaku untuk kawasan rukyat itu sendiri dan untuk semua kawasan lainnya yang terletak di sebelah Baratnya. Sedangkan untuk sebelah Timurnya, rukyat hilal itu hanya berlaku bagi kawasan yang berada di dalam-atau tidak melampaui-batas *matla'*. Rukyat di suatu kawasan, menurut teori ini, tidak dapat diberlakukan untuk seluruh dunia karena pertama, berdasarkan riwayat Kuraib yang ditakhrij oleh Muslim bahwa Ibnu Abbas yang tinggal di Madinah menolak berpegang pada rukyat penduduk Syam kendati telah di itsbat oleh Khalifah Muawiyah. Ibnu Abbas mengemukakan alasan, *hakadza amarana Rasulullah (begitulah Rasulullah menyuruh kami)*. Kedua, adanya perbedaan terbit dan terbenam Matahari dipelbagai kawasan di Bumi menyebabkan tidak mungkin seluruh permukaan Bumi disamaratakan sebagai satu *matla'*.

Karena "ajaran" perbedaan *matla'*nya inilah teori ikhtilaf al-Matali' dengan mudah dipersepsi sebagai biang terjadinya perbedaan hari dalam memulai maupun mengakhiri puasa Ramadhan di berbagai kawasan di Bumi. Bahkan, lebih jauh teori inipun kemudian dituding sebagai pemicu perpecahan umat. Tapi persoalannya, logiskah perintah Nabi "shuumuu liru'yatihi..itu dipahami sebagai dalil yang menghendaki berlakunya rukyat secara internasional? Untuk menjawab pertanyaan ini maka akan penulis paparkan hasil analisis dari Abdussalam Nawawi dengan pendekatan yang proporsional. Pertama, kiranya kita sepakat bahwa hadits kandungan di atas adalah petunjuk tentang penentuan waktu memulai dan mengakhiri puasa Ramadhan. Karena berkenaan dengan waktu, maka pemahaman akan implementasinya haruslah menggunakan logika sistem perjalanan waktu, bukan logika pengertian bahasa. Kedua, *sunnatullah* tentang sistem perjalanan waktu di Bumi adalah bersifat setempat-setempat (*local*) tidak bersifat global. Waktu di Bumi mengalir dari timur ke barat sejalan dengan aliran siang dan malam. Kawasan di timur mengalami syuruq dan ghurub Matahari lebih dulu daripada kawasan di Barat. Semakin jauh jarak barat-timur antar kedua kawasan semakin besar pula beda waktu antara keduanya. Baca: Abdussalam Nawawi, *Rukyat Hisab di kalangan Nu Muhammadiyah*, Surabaya: Diantama, 2004), 115

Dengan begitu, semua waktu yang disebut didalam dalil-dalil syariat logisnya adalah dipahami sesuai logika sistem perjalanan waktu di Bumi yang bersifat setempat-setempat itu. Kalau pada saat ghurub Matahari di Indonesia hilal belum bisa dirukyat, adalah tidak logis kalau kita kemudian mengikuti rukyatnya orang Makkah.



Dengan motivasi keilmuan dan tanpa ada intervensi kepentingan politik-ekonomi maka objektifitas akan dapat mewujudkan kalender Islam yang mapan.

4. Kemauan untuk bersikap inklusif terhadap peradaban dan kebudayaan yang lebih maju dalam bidang keilmuan.

Ciri kebangkitan sebuah peradaban itu ketika peradaban itu mampu menjawab tantangan masa lalunya. Peradaban adalah sebuah mekanisme dalam organisasi sosial, sehingga tidak ada masalah yang tidak bisa diselesaikan atau dikompromikan kecuali jika masalah tersebut ditunggangi oleh kepentingan politik atau ekonomi. Kaitannya dengan penetapan kalender hijriyah baik untuk penanggalan ibadah maupun sipil menjadi berlarut-larut masalahnya karena disadari atau tidak didalamnya sarat akan kepentingan. Tak ubahnya dengan kalender lain, kalender Hijriyah adalah realitas yang diproduksi oleh segelintir elite (*baca*: kelompok orang penting yang berkuasa dalam masyarakat). Posisi publik umat dalam pertalian ini adalah konsumen dari-dan mengamalkan saja—kalender yang dihasilkan oleh elite mereka. Wajah kalender hijriyah di suatu negeri, dengan demikian adalah cermin bening dari ihwal para elite mereka. Kesatuan kalender hijriyah tiada lain adalah buah dari kesatuan otoritas, dan otoritas yang dimaksud dalam level Negara tiada lain adalah Ulil Amri. Jika kita tilik penetapan awal bulan selain Ramadhan/Syawal/Dzulhijah, ketika mengalami perbedaan maka tidak berdampak apapun di masyarakat, namun jika dikaitkan dengan hari-hari besar agama pasti di dalamnya akan bermasalah jika dalam mengawali atau mengakhirinya terdapat perbedaan. Hal itu dikarenakan ada faktor ekonomi dan politik yang melingkupinya. Selain itu, mengutip tulisan Susiknan Azhari (2016) yang mengatakan bahwa mengapa upaya penyatuan kalender Islam hingga kini mengalami kegagalan dan langkah apa yang perlu dilakukan sehingga upaya mewujudkan kalender Islam lebih realistis dan sistematis. Dalam hal mekanisme perlu dikaji ulang, Ibrahim bin Ham al-Quayyad dalam bukunya yang berjudul "*al-asyru li asy-syakhsyah an-Najibah*" menyebutkan kunci "kesuksesan" salah satu yang perlu dilakukan adalah menentukan "visi". Visi adalah sesuatu yang ingin diwujudkan atau yang ingin dicapai oleh manusia. Jika dicermati, pernyataan Ibrahim di atas sangat relevan dengan upaya penyatuan kalender Islam. Salah satu sebab kegagalan proses penyatuan kalender Islam adalah belum terumuskannya "visi bersama". Berbagai kegiatan telah diadakan tetapi bersifat sporadis dan tidak sistematis sehingga terkesan "stagnan/ jalan di tempat". Sekali lagi, kepentingan politik yang bersifat sporadis masih mendominasi mental umat Islam di Indonesia, sulitnya melepas baju kebesaran organisasi keagamaan dan masih kentalnya sikap eksklusif. Tiap orang, tiap kelompok, tiap ormas, tiap keyakinan *mengugemi* kebenaran yang diyakininya. Kebenaran menjadi subyektif sehingga kebenaran menjadi barang langka. Kalau saja kita secara objektif dan "*legowo*" dalam menerima kebenaran objektif ilmiah, maka sejatinya kebenaran ilmiah itu dapat diuji oleh siapapun, dimanapun dan kapanpun. "*Al-haqq min Rabbik*" kebenaran hanya milik Tuhan, kebenaran tidak berpihak pada ras, atau partai tertentu.

### C. Membangun Kesadaran Syar'iyah Ilmiah Melalui Pendekatan Epistemologis

Secara normative-doktriner, pesan-pesan ajaran Islam baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah Rasul telah menunjukkan adanya perhatian secara khusus terhadap ilmu pengetahuan. Konsistensi para penganut Islam awal terhadap makna esensi ajaran, telah membawa Islam pada masanya berada pada kemajuan yang signifikan hingga pada masa kejayaannya. Suatu kemajuan yang tidak tertandingi oleh kemajuan peradaban manapun. Namun pada periode selanjutnya kondisi yang demikian justru terjadi sebaliknya, Islam menurut Roibin (2004) mengalami kejumudan dan kemunduran, kurang respon terhadap ilmu pengetahuan, tidak ada ruang gerak yang dinamis. Selanjutnya, bagaimana membangun kesadaran ilmiah di kalangan umat Islam?

Ada pertanyaan penting yang patut dijawab: *pertama*, Bagaimana konsep ilmu pengetahuan yang harus dikembangkan dalam Islam? *kedua*, Bagaimana cara/ metode dan strategi dalam mengembangkan ilmu dalam Islam? *Ketiga*, Sejauh mana dampak pengembangan ilmu agama Islam bagi kemanusiaan.

Jawaban dari pertanyaan di atas adalah konsep riil ilmu dalam Islam selalu meniscayakan adanya dua potensi yang berkembang secara bersamaan yaitu potensi dzikir dan fikir. Dzikir berperan untuk menghadapi objek transcendental (ketuhanan) dan sementara fikir berfungsi untuk melacak realitas empiris yang bersifat material. Dzikir sebagai embrio lahirnya agama dan pikir sebagai embrio lahirnya ilmu pengetahuan. Berkenaan dengan upaya membangun peradaban Islam melalui kalender maka hal yang bisa diterapkan adalah kriteria atau teori apapun yang akan digunakan untuk membangun kalender Islam perlu diperhatikan rambu-rambu agama sebagai pijakan yang benar sehingga bersesuaian dengan kaidah syar'iyah. Dan selanjutnya perlunya perkawinan antar keilmuan yakni keyakinan agama yang sudah diimani kemudian dibuktikan dalam ranah empiris ilmu pengetahuan. Ketika nass mengharuskan umatnya untuk mengawali dan mengakhiri Ramadhan adalah dengan cara melakukan pengamatan (rukyah) terhadap objek langit berupa hilal maka metode itulah yang kemudian diasumsikan sebagai metode yang dianggap qat'i dan shahih. Kemudian pada batasan berapakah hilal akan dapat diamati? Maka itulah yang menjadi wilayah kerja ilmu pengetahuan. Kaidah keilmuan yang benar tidak akan berlawanan dengan kaidah syar'iyah yang shahih, justru akan saling menguatkan. Jika kedua kaidah ini dipakai secara proporsional maka tidak akan ada lagi ilmuwan yang terjebak pada subyektifisme dengan lebih mengedepankan ego diri dan kelompoknya sehingga muncul sikap eksklusifisme. Sudah saatnya ilmu agama Islam mampu bersilatullah antar keilmuan. Makna silatullah bisa berarti berdialektik secara simultan, yang satu jadi objek dan yang lain menjadi subjek, demikian juga sebaliknya. Dengan demikian saling curiga dan saling mengkhawatirkan antara satu dengan yang lainnya merupakan tradisi yang harus ditiadakan. Mendasar pada pelacakan dan pengamatan sejarah, disadari bahwa embrio munculnya kemunduran Islam adalah akibat ketertutupan mereka sendiri terhadap pergolaan sejarah peradaban dan kebudayaan manusia. Sikap eksklusifisme akan menjamin kestabilan

struktur social keagamaan umat Islam, namun disisi lain sikap tersebut mengantarkan pada suatu kejumudan dan kebekuan pemikiran umat Islam secara berkepanjangan. Umat Islam tidak bisa selalu mempertahankan apa yang selama ini dimiliki kemudian disanjung dan dikultuskannya, karena kenyataan sejarah telah membuktikan atas kelemahan-kelemahan sikap itu. Sebaliknya umat Islam harus mulai membuka diri, mulai berinteraksi terhadap lingkungannya baik local maupun global. Dengan sikap inklusifisme (keterbukaan) inilah Islam akan Maju.

Apa yang terjadi di Negeri ini terkait dengan upaya untuk mewujudkan kalender Islam telah dilakukan banyak upaya. Banyak ilmuwan yang kemudian mengusulkan gagasan demi segera terwujudnya kalender yang mapan. Tiap gagasan yang muncul digagas sebagai upaya jalan tengah yang berupaya menyatukan dua atau lebih dari kubu yang ada (baca: hisab dan rukyat). Akan tetapi, Mustofa (2014) menambahkan kalau ada upaya jalan tengah selalu dipandang dengan mata curiga, dan dihadapkan pada opsi kalah dan/menang maka sulitlah tercapainya *ishlah*/ perdamaian. Sebuah tawaran yang ada harus mampu menyodorkan argumentasi obyektif baik dari sisi syar'i maupun sains. Rendahkan subyektifitas dengan menjunjung tinggi "nilai kebenaran" maka obyektifitas sebuah ilmu (baca: termasuk ilmu dalam penetapan kalender Islam) akan mudah dipertemukan.

Pertanyaan terakhir ini lebih mempertimbangkan kemaslahatan manusia secara makro. Upaya dalam mewujudkan kalender hijriyah adalah salah satu dari upaya umat Islam untuk menghidupkan kembali peradaban Islam yang telah lama tertidur-yang pernah mengalami kejayaannya-yaitu sekitar 14 abad yang silam. Sebagaimana yang telah kita amati di Indonesia selama ini, bahwa dengan keterbukaan maka secara perlahan mereka akan dihadapkan pada kemajemukan dan perbedaan-perbedaan. Perbedaan dan kemajemukan itu pada gilirannya akan mengantarkan umat Islam menjadi lebih kritis, analitis, dan obyektif dalam mencermati suatu kebenaran. Saat ini masyarakat kita sudah cerdas, kesadaran ilmiah sudah mulai terbangun sehingga masyarakat sudah mampu memberikan penilaian mana yang benar dan tidak benar. Sehingga subyektifitas akan mulai terkikis dan obyektifitas kian diburu oleh umat. Kini, umat dari Muhammadiyah tak selamanya sepakat dengan usulan dari pimpinannya dan NU pun juga demikian. Kesadaran ilmiah masyarakat yang kemudian akan menentukan kriteria apa yang nantinya sesuai dengan logika syar'i dan sains.

#### **D. Kalender Islam: Integrasi Agama Dan Sains**

Ketika mendengar kata "sains" dan "agama", serta merta orang akan berfikir akan sejarah hubungan seru antara keduanya. Dalam catatan sejarah, perjumpaan antara agama dan sains tidak hanya berupa pertentangan belaka, tetapi juga orang berusaha untuk mencari hubungan antar keduanya pada posisi yaitu sains tidak mengarahkan agama kepada jalan yang dikehendakinya dan agama juga tidak memaksakan sains untuk tunduk pada kehendaknya.

Memang, *science and religion* merupakan wacana yang selalu menarik perhatian di kalangan intelektual. Di antaranya Ian G. Barbour mencoba

memetakan hubungan sains dan agama dengan membuka kemungkinan interaksi di antara keduanya. Melalui tipologi posisi perbincangan tentang hubungan sains dan agama, dia berusaha menunjukkan keberagaman posisi yang dapat diambil berkenaan dengan hubungan sains dan agama. Tipologi ini terdiri dari empat macam pandangan, yaitu konflik<sup>374</sup>, independensi<sup>375</sup>, dialog<sup>376</sup> dan integrasi<sup>377</sup> yang tiap-tiap variannya berbeda satu sama lain.

Menurut Armahedi Mahzar sebagaimana yang dikutip oleh Luthfi Hadi Aminuddin (2011), bahwa dalam hubungan integrasi memberikan wawasan yang lebih besar mencakup sains dan agama sehingga keduanya dapat bekerja secara aktif. Bahkan dikatakan dengan sains dapat meningkatkan keyakinan umat beragama dengan memberikan bukti ilmiah atas wahyu.

Hal ini dapat diterapkan dalam penetapan kalender hijriyah. Perbedaan penentuan awal bulan hijriyah secara umum berpokok pada perbedaan metode, yakni Hisab<sup>378</sup> dan Rukyat<sup>379</sup>. Kedua metode tersebut tentunya memiliki dasar hukum yang jelas dalam Nass. Dan tentu saja tidak mungkin Nass yang terdapat

---

<sup>374</sup> Pandangan konflik ini dipelopori oleh Richard Hawkins, Francis Crick, Steven Pinker serta Stephen Hawking pada abad ke -19. Pandangan ini menempatkan sains dan agama dalam dua sisi ekstrim yang saling bertentangan. Bahwa sains dan agama memberikan pernyataan yang berlawanan sehingga orang harus memilih salah satu diantara keduanya. Masing-masing menghimpun penganut dengan mengambil posisi-posisi yang berseberangan. Sains mengasikan eksistensi agama, begitu juga sebaliknya. Keduanya hanya mengakui keabsahan eksistensi masing-masing.

<sup>375</sup> Pandangan ini berpendapat bahwa terdapat pemisahan antara sains dan agama dalam dua wilayah yang berbeda. Masing-masing mengakui keabsahan eksistensi atas yang lain antara sains dan agama. Baik agama maupun sains dianggap mempunyai kebenaran sendiri-sendiri yang terpisah antara satu dengan yang lain, sehingga bisa hidup berdampingan dengan damai. Pemisahan wilayah ini dapat berdasarkan masalah yang dikaji, domain yang dirujuk, dan metode yang digunakan. Mereka berpandangan bahwa sains berhubungan dengan fakta dan agama berhubungan dengan nilai-nilai.

<sup>376</sup> Pandangan ini menawarkan hubungan antara sains dan agama dengan interaksi yang lebih konstruktif daripada pandangan konflik dan independensi. Diakui bahwa antara sains dan agama terdapat kesamaan yang bisa didialogkan bahkan bisa saling mendukung satu sama lain. Dialog yang dilakukan dalam membandingkan sains dan agama adalah menekankan kemiripan dalam prediksi metode dan konsep. Salah satu bentuk dialognya adalah dengan membandingkan metode sains dan agama yang dapat menunjukkan kesamaan dan perbedaan.

<sup>377</sup> Pandangan ini melahirkan hubungan yang lebih bersahabat dengan menacri titik temu diantara sains dan agama. Sains dan doktrin keagamaan, sama-sama dianggap valid dan menjadi sumber yang koherendalam pandangan dunia, bahkan pemahaman tentang dunia yang diperoleh melalui sains diharapkan dapat memperkaya pemahaman keagamaan bagi manusia yang beriman.

<sup>378</sup> Ahli Hisab (perhitungan) biasanya berdalil (antara lain) kepada Qs. Yunus ayat 5.

<sup>379</sup> Sedangkan Ahli Rukyat (pengamatan) biasanya berdalil pada hadits yang berbunyi yang maknanya kurang lebih: *"shaumlah karena melihat bilal (bulan tsabit baru) dan berbukalah karena melihatnya pula. Jika bilal tertutup awan maka genapkanlah (bulan ) 30 hari.* Baca: kitab Shahih Bukhari III/27-28.

dalam al-Qur'an dan Hadits saling bertentangan, namun akal dan pemahaman manusialah yang mempertentangkannya. Kita juga meyakini bahwa nass yang shahih tidak mungkin bertentangan dengan akal sehat, ilmu pengetahuan yang benar serta dengan kenyataan fenomena alam yang juga berjalan berdasarkan hukum Allah. Maka seharusnya antara hisab dan rukyat tidak perlu saling bertentangan. Hanya saja, kita harus dapat mendudukan setiap hal pada proporsinya secara tepat. Disinilah pentingnya pemahaman tentang integrasi antara agama dan sains.

Sesungguhnya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak boleh kita tolak bahkan sebaliknya umat Islam-lah yang seharusnya memegang kendali kemajuan IPTEK tersebut. Di bawah kendali ajaran Islam, kemajuan IPTEK dapat lebih mencerminkan Islam sebagai *Rahmatan lil 'alamin*. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dari waktu ke waktu terus mengalami kemajuan yang pesat, seiring dengan tingkat berfikir manusia. Dari tahapan yang paling mistis, pemikiran manusia terus berkembang hingga sampai pada yang supra rasional.

Secara konseptual sebetulnya bagi orang Islam, ilmu pengetahuan dan teknologi merupakan bukan hal yang baru apalagi asing melainkan merupakan bagian yang paling mendasar dari kemajuan dan pandangan dunianya (*world view*). Oleh sebab itu tidaklah mengherankan jika ilmu memiliki arti yang sedemikian penting bagi kaum muslimin pada masa awalnya, sehingga tidak terhitung banyaknya pemikir Islam yang larut dalam upaya mengungkap konsep ini.

Konseptualisasi ilmu yang mereka lakukan nampak dalam upaya mendefinisikan ilmu yang tiada habis-habisnya, dengan kepercayaan bahwa ilmu tak lebih dari perwujudan “memahami tanda-tanda kekuasaan Tuhan”, seperti juga membangun sebuah peradaban yang membutuhkan suatu pencarian pengetahuan yang komprehensif.

Sebagaimana kata Rosentall, sebuah peradaban muslim tanpa hal itu tidak akan terbayangkan oleh orang-orang Islam abad pertengahan sendiri, lebih-lebih pada masa sebelumnya (Anees, 1991:73). Jika umat Islam tidak ingin tertinggal maju dengan dunia Barat maka sudah saatnya untuk menghidupkan kembali (revitalisasi) warisan intelektual Islam yang selama ini terabaikan dan jika perlu mendefinisikan kembali ilmu dengan dasar epistemologi yang diderivasi dari wahyu (al-Qur'an dan Hadits).

Bukankah sains dan teknologi adalah juga warisan intelektual umat Islam sendiri? Oleh sebab itu kita harus menemukan kembali warisan yang berharga itu. Kita harus mengingat sabda Nabi bahwa ilmu pengetahuan (hikmah) adalah perbendaharaan orang mukmin yang telah hilang. Barang siapa yang menemukannya maka ia berhak atasnya (al-Qardlawi, 1989: 56). Ada beberapa pendekatan yang dapat digunakan dalam hubungan integrasi antara agama dan sains (Aminuddin, 2011);

1. Berangkat dari data ilmiah yang menawarkan bukti konklusif bagi keyakinan agama untuk memperoleh kesepakatan dan kesadaran akan eksistensi Tuhan.

2. Dengan menelaah ulang doktri-doktrin agama dalam relevansinya dengan teori-teori ilmiah, atau dengan kata lain keyakinan agama diuji dengan kriteria tertentu dan dirumuskan ulang sesuai dengan penemuan sains terkini.

Keberadaan serta keberlakuan kalender Islam utamanya di Indonesia harus terlebih dahulu disepakati. Apakah eksistensi kalender ini akan berlaku untuk kepentingan sipil administrasi atau untuk kepentingan ibadah. Ketika kalender ini diformat untuk kepentingan sipil administrasi maka kaidah yang dapat digunakan berkenaan dengan persoalan selain ibadah (muamalah) adalah *al-ashlu fil mu'amalah al-ibadah illa bidalilittabrim* (hukum asal muamalah adalah halal kecuali ada dalil yang melarangnya). Berkenaan dengan upaya mewujudkan kalender hijriyah untuk kepentingan sipil maka disinilah peran atau inovasi sains dapat dioptimalkan, mengingat tidak ada aturan baku dalam syariat yang mengaturnya. Hal ini akan berbeda persoalannya ketika kalender hijriyah ini dibuat untuk tujuan kepentingan ibadah. Kaidah yang digunakan-pun akan berbeda, *al-ashlu fil ibadah attabrim wal batal illa ma ja'a bihi al-dalil ala awamirih* (hukum asal dalam beribadah adalah haram dan batal kecuali ada dalil yang memerintahkannya).

Dalam hal penetapan ibadah tentu harus mengacu pada Nass yang ada, baik yang tercantum dalam al-Qur'an dan/ hadits. Jika kondisinya demikian, maka persoalan prospek keberlakuan kalender hijriyah di Indonesia dikaji melalui teori tentang otoritas. Otoritas yang dimaksud menurut Nashiruddin (2012) adalah otoritas ilmiah dan otoritas politik. Otoritas ilmiah dalam masalah prospek keberlakuan kalender hijriyah di Indonesia bisa dirujuk kepada para pakar atau ulama ilmu falak dan ahli astronomi di Indonesia. Merekalah "pihak" yang dapat dikatakan memiliki otoritas ilmiah dalam mengkaji kemungkinan keberlakuan kalender hijriyah. Melalui konsep integratif antara sains dan agama, maka kebenaran ilmu pengetahuan dalam penetapan kalender harusnya bersifat logis-sesuai dengan nalar ilmiah dan memiliki tingkat kebenaran yang dapat dipertanggungjawabkan secara objektif.

### **E. Kontribusi Masyarakat Muslim Indonesia Dalam Membangun Peradaban Dunia**

Upaya dalam mewujudkan kalender Islam ini harusnya mendapatkan dukungan dari semua pihak. Kalender Islam yang digagas hendaknya bersesuaian dengan patokan dalam Nass (meskipun secara eksplisit aturan baku tentang kalender Islam tidak ada) dan sains. Perlu adanya evaluasi dan dalam tiap penerapan kalender Islam. Dalam penentuan awal bulan yang berkaitan dengan waktu ibadah sebenarnya tidak ada celah yang dapat menyebabkan perbedaan antara hisab dan rukyat, asalkan kedua metode tersebut berada pada jalur yang benar. Menurut Purwanto (1994) mengatakan bahwa diperlukan adanya jembatan untuk tercapainya kesepakatan dalam penentuan awal bulan kamariyah, bukan hanya untuk Indonesia namun juga untuk dunia, ada butir-butir yang perlu diperhatikan;

1. Dalam menetapkan awal bulan yang berkaitan dengan ibadah, pengakuan rukyat yang dijadikan landasan harus diteliti secara cermat kebenarannya berdasarkan ilmu pengetahuan (sains) astronomi modern. Bagaimana sesuatu yang tidak dapat diterima ilmiah dapat menenangkan hati untuk landasan beribadah? Tidak mungkin ada pertentangan antara sains yang shahih dengan nass yang shahih.
2. Pengakuan rukyat saat hilal di bawah ufuk atau jauh berada di bawah limit Danjon<sup>380</sup> atau menggunakan limit manapun yang sekiranya tidak bersesuaian dengan kaidah ilmiah yang objektif harus ditolak, karena tidak sesuai dengan landasan ilmiah.
3. Pengakuan rukyat hilal pada kondisi kritis (sangat dekat dengan limit Danjon atau lainnya) harus diuji benar-benar kesahihannya sebelum pengamatnya diminta bersumpah.<sup>381</sup> Hal inilah penerapan adanya integrasi antara agama dan sains.
4. Dalam hal tidak berhasil rukyat, meskipun secara hisab hilal sudah dalam batas imkan rukyat, maka ahli hisab harus tunduk pada keharusan konsep istikmal<sup>382</sup>, karena Rasulullah memberikan solusi penggenapan bulan menjadi 30 hari jika hilal terhalang oleh mendung. Tidak terlihatnya hilal bisa disebabkan oleh keterbatasan penglihatan atau karena masih ada kekurangan dalam hisab. Hisab berasal dari rukyat, maka hisablah yang harus dievaluasi kembali. Pengecualian untuk hal ini adalah jika terdapat keberhasilan rukyat di tempat lain atau Negara lain (karena tidak mungkin seluruh dunia tertutup awan atau terdapat mendung).
5. Jika rukyat di tempat lain atau di Negara lain (rukyat shahih) hendak dijadikan rujukan, maka harus memperhatikan keberadaan garis tanggal kalender kamariah internasional (*international date line*). Jika kita berada di Barat garis tanggal (pengakuan rukyat) tersebut, maka kita mengawali bulan pada hari yang sama, sedangkan jika kita berada di timur garis tanggal

---

<sup>380</sup> Limit Danjon yang diturunkan oleh seorang ilmuwan Prancis berdasarkan pengamatan pada bentuk bulan tsabit (hilal). Menurut Danjon, hilal tidak mungkin (mustahil) dapat dilihat jika jarak busurnya dengan Matahari kurang dari 7 derajat, karena cahayanya habis tidak dapat sampai ke mata kita.

<sup>381</sup> Ironisnya tidak jarang terjadi kejanggalan kesaksian hilal di Negeri ini. Hilal yang berdasarkan pengakuan saksi pengamat sering tidak bersesuaian dengan kaidah ilmiah dan dengan dalih persaksian maka secara syariat pun dianggap sah, sehingga muncul dikotomi terminology yang berkembang di kalangan masyarakat, yakni hilal syar'I dan hilal astronomis. Disebut sebagai hilal syar'I ketika ada persaksian yang mengaku dapat melihat hilal dan dianggap memenuhi persyaratan si pelaku rukyatnya maka tidak ada alasan untuk menolak lain atkesaksian tersebut meski tidak sesuai dengan kaidah sains (*mustabil rukyat*). Sedangkan hilal astronomis adalah hilal yang memenuhi syarat-syarat tertentu di mana menurut kriteria astronomis hilal tersebut mungkin teramati (*imkan rukyat*)

<sup>382</sup> Konsep istikmal merupakan upaya menyempurnakan hitungan umur bulan yang sedang berjalan menjadi 30 hari.

tersebut maka awal bulan jatuh pada hari berikutnya meskipun hakikatnya pada tanggal kamariyah yang sama.

Cita-cita besar yang ingin diwujudkan umat Islam untuk merekonstruksi peradaban melalui dibakukannya kalender Islam dan telah banyak upaya yang dilakukan oleh Bangsa dan Umat Islam di Negeri ini, maka yang terpenting dari itu semua adalah bagaimana persepsi umat harus diseragamkan terlebih dahulu dan sebelum beranjak untuk berupaya menseragamkan persepsi dalam skala Internasional maka menurut hemat penulis alangkah bijaknya jika dimulai terlebih dahulu merekonstruksi peradaban di Negeri Indonesia ini. Indonesia yang notabene bukan Negara Islam namun berpenduduk mayoritas muslim ini menjadi modal yang besar untuk turut berpartisipasi aktif dalam membangun kembali peradaban Islam dunia.

#### **F. Penutup: Harapan & Tantangan**

Perdebatan dalam hisab rukyat termasuk gagasan kalender Islam yang mapan merupakan persoalan klasik namun tetap actual. Selanjutnya, salah satu problematika dalam aplikasi hukum yang tetap hangat diperdebatkan baik yang klasik maupun yang kontemporer adalah tentang tujuan hukum itu sendiri (*the purpose of law*). Ada yang beranggapan bahwa ketika hukum itu dibuat, sudah tentu memiliki tujuannya sehingga pada masa selanjutnya aplikasi hukum merupakan *cause and effect matter* (urusan sebab akibat) tanpa perlu lagi melihat konteks tujuan awal hukum. Dalam menyelesaikan masalah kontemporer-semisal persoalan hisab rukyat-satu-satunya solusi yang tepat adalah menangkap prinsip-prinsip dasar, makna-makna universal dan tujuan-tujuan yang terkandung didalamnya untuk kemudian diterapkan dalam wajah baru yang sesuai dengan semangat merealisasikan kemaslahatan umum. Inilah yang dinamakan dengan *maqashid-based ijtiḥad*.

Dalam operasionalisasinya, *maqashid-based ijtiḥad* ini ada tiga hal pokok yang harus dijadikan dasar/pijakan utama; *pertama*, mufti atau penentu hukumnya adalah orang-orang yang benar-benar memenuhi kualifikasi sebagai mujtahid. *Kedua*, mengetahui dengan baik konteks problematika hukum yang terjadi (terutama seluk beluk problematika hisab rukyat di Indonesia). *Ketiga*, berpegang teguh pada dalil-dalil yang mu'tabar (diakui validitas dan reabilitasnya). Dalam prosesnya, tiga dasar tersebut dilakukan dalam tiga tahap besar, yaitu *tasyawwur*, *takyif*, dan *tatbiq*. *Tasyawwur* adalah tahapan pengenalan hakikat permasalahan dan konteksnya dalam realitas, sementara *takyif* adalah menyusun dalil-dalil yang dianggap sesuai dengan masalah-masalah baru itu, dan *tatbiq* adalah tahapan terakhir penentuan hukum dengan mempertimbangkan kemaslahatan, akibat hukum dan tujuan-tujuan hukum itu sendiri (Darwis, 2012: 387). Kiranya semua prosedur di atas tercermin dalam hal ikhwal penetapan kalender Islam, maka kemaslahatan apalagi yang lebih besar yang dapat diharapkan selain *ukhūmrah Islamiyah*.

Jadi, berbesar hati untuk mengambil Pemerintah sebagai otoritas tunggal untuk menciptakan persatuan ummat adalah lebih utama daripada mempertahankan kriteria kalender masing-masing ormas. Bersepakat pada satu



otoritas pun menjadi bagian mewujudkan cita-cita besar umat Islam, yaitu mewujudkan kalender Islam yang mapan. Semoga cita-cita ini segera terwujud...

نَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُوَافِقَنَا لِمَافِيهِ صَلَاحُ الْأُمَّةِ وَجَمْعُ كَلِمَتِهَا

### Ucapan Terima Kasih

Penulis mengucapkan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada Prof. Dr. Thomas Djamaluddin (LAPAN, Indonesia), Hendro Setyanto dan Marufin Sudibyo yang telah memberikan kontribusi sehingga tulisan ini terselesaikan. *Jazakumullah ahsan aljaza*.

### Bibliografi

- Aminuddin, Luthfi Hadi, (2011) *Integrasi Ilmu dan Agama: Madzhab UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta*, Ponorogo: STAIN Ponorogo,
- Anwar, Syamsul, (2016) *Unifikasi Kalender Umat Islam sebagai Utang dan Tuntutan Peradaban*” Yogyakarta: UII Yogyakarta,
- Azhari, Susiknan, (2016) *Perkembangan Penyatuan Kalender Islam*, disampaikan dalam seminar Nasional seri tadarus 2: Upaya penyatuan Kalender Hijriyah untuk peradaban Islam Rahmatan lil ‘alamin), Yogyakarta: UII Jogja & PSI UII
- Budiono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 2005
- Baalbaki, Rohi, (1995) *al-Mawrida Modern Arabic-English Dictionary*), Libanon : Daar Al-Ilm lilmalayin
- Ilyas dan Kabeer (ed.), *Unified World Islamic Calendar: Shari’a, Science and Globalization* (Penang, Malaysia: International Islamic Calendar Programme, 2001
- Khazin, Muhyiddin, *150 Tahun (1925-2075) Kalender Masehi-Hijriyah*, Jakarta: Bimas Islam Depag RI, 200 kitab Shahih Bukhari III
- Mahmudi, Zainul, (2004) *Menggagas Kebangkitan Islam dari UIN Malang*, dalam Memadu Sains dan Agama, Malang: UIN Malang
- Mustofa, Agus, (2014) *Mengintip Bulan Tsabit sebelum Maghrib*”, (Surabaya: PADMA PRESS
- Nashirudin, Muh, (2012) *Kalender Hijriyah Universal: Kajian atas Sistem dan prospeknya di Indonesia*, Semarang: Rafi Sarana Perkasa
- Nawawi, Abdussalam, (2004) *Rukyat Hisab di kalangan Nu Muhammadiyah*, Surabaya: Diantama
- Purwanto, (1994) *Aspek Ilmiah Internasionalisasi Kalender Islam*, dalam Proseding Seminar Ilmu Falak 17 januari 1994, Jakarta: Planetarium Observatorium Jakarta
- Roibin, (2004) *Kerangka Epistemologi Pengembangan Ilmu*, dalam Integrasi sains dan Agama, Malang: UIN Malang
- Sudibyo, Muh. Ma’rufin, Makalah: *Bulan Sabit Tidak di Kaki Langit, Beberapa Pertanyaan tentang (Usulan) Kalender Hijriyyah Persatuan Internasional*, Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Ilmu Falak Rukyatul Hilal

IAIN Raden Intan Lampung, November 1-4<sup>th</sup>, 2016

Indonesia, disajikan dalam Seminar Nasional pada tanggal 3-4 Agustus 2016 di Universitas Muhammadiyah Sumatra Utara (UMSU).

## SEVADO: SISTEM EVALUASI PERKULIAHAN DOSEN BERBASIS WEB DI PROGRAM PASCASARJANA IAIN SALATIGA

Dr. Imam Sutomo, M. Ag, Dr. Winarno, S. Si, M. Pd.

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Salatiga, Jl. Tentara Pelajar No. 2 Kota  
Salatiga Jawa Tengah

[imam\\_sutomo@iainsalatiga.ac.id](mailto:imam_sutomo@iainsalatiga.ac.id), [winarno5@yahoo.co.id](mailto:winarno5@yahoo.co.id)

**Abstract:** *This research aims to produce the system of evaluation learning lecturer web based in graduate school State Institute for Islamic Studies (IAIN) Salatiga and to know the suitability of this system based on five aspects; functionality, usability, supportability, reliability and performance. This research use the research and development approach (R&D), The data collections techniques were documentations, interviews, focus group discussions (FGD), and questionnaires. Limited try out needed 10 students and 46 students in disseminate try out, . The researcher concludes that the credibility of the Islamic supervision information system based on web has 5 aspects of system testing: functionality aspect (score 4,2 / very good category), usability aspect (score 4,3 / very good category), supportability aspect (score 4,3 / the very good category), performance aspect with the percentage of success about 97%, and reliability aspect with the percentage of success about 92%.*

**Keywords:** Information Systems, Evaluation Learning, Web Based

### A. Pendahuluan

Perkuliahan sebagai proses pembelajaran di perguruan tinggi perlu direncanakan, dilaksanakan, dan dievaluasi secara teratur. Perencanaan, pelaksanaan, dan penilaian perkuliahan sudah lazim dikerjakan oleh dosen. Walaupun demikian, penilaian perkuliahan masih fokus penilaian hasil belajar. Evaluasi perkuliahan oleh mahasiswa untuk menilai proses perkuliahan dosen masih perlu didorong pelaksanaannya (Wawan S. Suherman, 2003, 106). Dosen tidak hanya berkewajiban untuk melaksanakan evaluasi terhadap hasil belajar mahasiswa, tetapi juga perlu memfasilitasi evaluasi oleh mahasiswa atas kinerja dirinya dalam proses pembelajaran. Setiap dosen memiliki tanggung jawab terhadap tingkat keberhasilan mahasiswa belajar dan keberhasilan dosen dalam mengajar. Pernyataan ini menunjukkan bahwa evaluasi terhadap suatu mata kuliah tidak hanya dilakukan terhadap mahasiswa tetapi juga diterapkan kepada dosen (Djemari Mardapi, 2008, 3)

Menurut Matiru, dan Schlette (1995, 56) menyatakan bahwa dosen dapat meningkatkan perkuliahan melalui observasi yang mendalam, pengumpulan umpan balik atas proses belajar mahasiswa, dan pengalihan pengetahuan

bagaimana mahasiswa belajar. Dosen dapat menemukan tanggapan mahasiswa terhadap metode, pendekatan dan strategi mengajar. Dengan demikian, sebenarnya dosen perlu mengumpulkan data tentang bagaimana penilaian mahasiswa terhadap kuliah dan metode yang digunakan selama proses perkuliahan. Oleh karenanya penilaian perkuliahan perlu dilakukan pada setiap semester

Evaluasi perkuliahan memberikan keuntungan bagi tenaga pengajar yang mengadakannya, seperti dikatakan oleh Jones dan Bray (1986: 3) bahwa penilaian memberikan umpan balik yang berguna bagi tenaga pengajar, berupa informasi tentang kekuatan, kelemahan, dan potensi yang ada dalam proses pembelajaran.

Lebih rinci ditambahkan oleh Suharsimi (1991: 7) bahwa dengan diadakan evaluasi, tenaga pengajar akan mengetahui apakah materi yang telah diajarkan sudah tepat bagi mahasiswa, dan mengetahui apakah metode yang digunakan sudah tepat atau belum. Sejalan dengan itu, Wuest dan Lombardo (1994: 250) menyatakan bahwa pengajaran bisa ditingkatkan apabila tenaga pengajar mendapatkan umpan balik secara reguler, khusus, dan konseptual. Informasi yang diperoleh dari evaluasi perkuliahan oleh mahasiswa dapat dijadikan umpan balik sebagai dasar memperbaiki perkuliahannya

Kegunaan evaluasi perkuliahan adalah memonitor dan mengendalikan kualitas akademik. Evaluasi perkuliahan perlu dikerjakan agar perkuliahan tetap terjaga mutunya. Matiru, Mwangi, dan Schlette (1995: 284) mengatakan bahwa setelah kuliah dilaksanakan, kuliah tersebut perlu diawasi dan diperbaharui secara reguler untuk menjaga mutu akademik yang ditetapkan. Dosen dan universitas bertanggungjawab untuk melakukan evaluasi terhadap perkuliahan agar mutu bakunya diketahui oleh masyarakat. Universitas yang diketahui memiliki mutu baku yang tinggi akan memiliki keunggulan dibandingkan perguruan tinggi lainnya. Sebaliknya perguruan tinggi yang tidak melaksanakan upaya pemantauan dan pengendalian mutu baku akan terganggu dan diragukan kredibilitasnya oleh masyarakat pada jangka panjang

Selama ini pelaksanaan evaluasi perkuliahan dosen oleh mahasiswa di program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Salatiga masih menggunakan kertas (*paper based*) dengan cara mahasiswa menilai dosen menggunakan instrumen yang menggunakan kertas. Kemajuan teknologi informasi saat ini pelaksanaan evaluasi perkuliahan dosen oleh mahasiswa bisa menggunakan teknologi komputer berbasis web. Kelebihan-kelebihan yang ditawarkan oleh teknologi informasi dalam evaluasi perkuliahan antara lain: lebih efisien dan akurat dalam menilai, bisa dilihat hasilnya dengan cepat (Weiss, 2004, 2)

## **B. Sistem Evaluasi Perkuliahan Dosen Berbasis Web**

Menurut Jogianto (2005:2), sistem adalah kumpulan dari elemen-elemen yang berinteraksi untuk mencapai suatu tujuan tertentu. sistem ini menggambarkan suatu kejadian-kejadian dan kesatuan yang nyata, seperti

tempat, benda dan orang-orang yang betul-betul ada dan terjadi. Sedangkan menurut Indrajit (2001:2), sistem adalah kumpulan-kumpulan dari komponen-komponen yang memiliki unsur keterkaitan antara satu dengan lainnya. Pendapat lain dari Murdick, R. G (1991:27), Sistem adalah seperangkat elemen yang membentuk kumpulan atau prosedur-prosedur atau bagan-bagan pengolahan yang mencari suatu tujuan bagian atau tujuan bersama dengan mengoperasikan data dan/atau barang pada waktu rujukan tertentu untuk menghasilkan informasi dan/atau energi dan/atau barang. Berdasarkan beberapa pendapat di atas maka sistem adalah kumpulan dari elemen-elemen yang beroperasi bersama-sama untuk menyelesaikan suatu sasaran

Evaluasi adalah *measurement, assesment and evaluation are hierarchical. The comparison of observation with the criterion is a measurement the interpretation and description of the evidence is an assesment and the judgment of the value of implication of the behavior is an evaluation*. Sedangkan menurut Joint Committe on Standar Evaluation menyatakan bahwa *evaluation is the systematic assesment of the worth or merit of some object* (Stufflebeam, 1971, 3)

Menurut Kufman and Thomas menyatakan bahwa evaluasi adalah proses yang digunakan untuk menilai. Pendapat lain mendefinisikan evaluasi dapat diartikan sebagai proses menilai sesuatu berdasarkan kriteria atau standar objektif yang dievaluasi (Djaali, Mulyono, P dan Ramly. 2000, 3). Evaluasi merupakan salah satu rangkaian kegiatan dalam meningkatkan kualitas, kinerja atau produktivitas suatu suatu lembaga dalam melaksanakan programnya. Tujuan evaluasi adalah untuk melihat dan mengetahui proses yang terjadi dalam proses pembelajaran. Melalui evaluasi akan diperoleh informasi tentang apa yang telah dicapai dan mana yang belum (Djemari Mardapi, 2008, 19). Evaluasi memberikan informasi bagi kelas dan pendidik untuk meningkatkan kualitas proses belajar mengajar. Evaluasi sebagai komponen pengajaran adalah proses untuk mengetahui keberhasilan program pengajaran dan merupakan proses penilaian yang bertujuan untuk mengetahui kesukaran-kesukaran yang melekat pada proses belajar (Murshel, 1954, 373). Dari definisi evaluasi di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa evaluasi adalah penerapan prosedur ilmiah yang sistematis untuk menilai rancangan, selanjutnya menyajikan informasi dalam rangka pengambilan keputusan terhadap implementasi dan efektifitas suatu program.

Evaluasi perkuliahan adalah proses pengumpulan informasi untuk menilai proses dan hasil perkuliahan dalam rangka menetapkan keputusan untuk meningkatkan kualitasnya. Dalam evaluasi perkuliahan ada dua jenis evaluasi yang dapat dilakukan yakni evaluasi terhadap hasil perkuliahan dan evaluasi terhadap proses perkuliahan. Evaluasi hasil perkuliahan dilaksanakan oleh dosen, sedangkan evaluasi proses perkuliahan lebih efektif dikerjakan oleh orang lain bukan oleh dosen yang bersangkutan. Orang lain tersebut adalah orang yang terlibat langsung dengan proses perkuliahan yakni mahasiswa. Dengan begitu, mahasiswa dapat diminta untuk mengevaluasi perkuliahan yang diikutinya dan berkepentingan dengan proses perkuliahan. Kraus (1983, 403-404) menyatakan bahwa untuk mengevaluasi diperlukan kemampuan dari

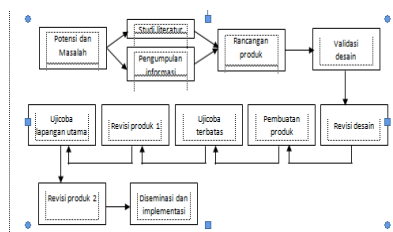
observer untuk membuat penilaian yang cerdas, ada beberapa penilaian yang dapat digunakan untuk mengevaluasi, yakni praktisinya sendiri, peserta program, dan ahli dari luar. Menurut Matiru, Mwangi dan Schlette (1995; 277-282) bagian perkuliahan yang dievaluasi adalah; 1). Desain perkuliahan, 2). Silabus perkuliahan, 3). Isi perkuliahan, dan 4). Bahan-bahan dan metode mengajar. Tujuan evaluasi perkuliahan adalah menetapkan nilai, keuntungan, kekuatan, kelemahan, efektivitas, dan dampak dari suatu kinerja, proses, atau hasil perkuliahan

Salah satu unsur yang paling umum digunakan dari internet selain e-mail adalah *world wide web* atau disingkat menjadi *www*. Secara teknis, web adalah sebuah sistem dengan informasi yang disajikan dalam bentuk teks, gambar, suara, dan lain-lain yang tersimpan dalam sebuah server web internet yang disajikan dalam bentuk hiperteks. (Janner Simarmata, 2010, 47). Kesimpulan yang dapat diambil untuk pengertian *www* adalah sekelompok dokumen multimedia yang saling terkoneksi menggunakan *hyperteks link*. Dengan mengklik hyperlink, maka bisa berpindah dari satu dokumen ke dokumen lainnya.

Merangkum uraian di atas, definisi sistem evaluasi perkuliahan dosen berbasis web adalah sistem pengolah data yang digunakan untuk melakukan evaluasi perkuliahan dosen sebagai pendukung kinerja manajerial suatu organisasi untuk mempermudah organisasi dalam penyediaan informasi yang dibutuhkan dengan memanfaatkan kemudahan teknologi web sebagai alat komunikasinya.

### C. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam pembuatan SEVADO ini adalah penelitian pengembangan (*Research and Development*). Menurut Sugiyono (2015, 28), metode *research and development* merupakan proses atau metode yang digunakan untuk memvalidasi dan mengembangkan produk. Langkah-langkah R&D model Sugiyono yang disederhakan digambarkan sebagai berikut:



Gambar 1. Langkah-langkah penelitian dan pengembangan pembuatan SEVADO.

Variabel yang menjadi tolak ukur adalah kelayakan produk. Aspek kelayakan rekayasa perangkat lunak yang diuji yaitu *Functionality*, *Usability*, *Reliability*, *Performance* dan *Supportability* atau yang disingkat sebagai FURPS.

*Functionality* adalah kemampuan sistem informasi yang dibangun untuk menyediakan kebutuhan user. *Usability* meliputi faktor manusianya, seperti estetika, konsistensi dalam user interface dan bantuan yang sifatnya online. *Reliability*, mencakup frekuensi dan tingkat keparahan kegagalan (*failure*), pemulihan (*recovery*), akurasi, prediksi dan waktu rata-rata antar terjadinya kegagalan (*Mean Time Between Failure*). *Performance*, menekankan pada kondisi persyaratan fungsional seperti kecepatan, efisiensi, ketersediaan, dan akurasi. *Supportability*, meliputi antara lain kemampuan untuk dapat diuji, dapat dikembangkan, kemampuan adaptasi, pemeliharaan, serta kompatibilitas.

Untuk menguji aspek *reliability* dan *performance* di atas, penulis menggunakan *software WAPT Tools (Web Application Performance Testing)*. WAPT merupakan alat pengujian beban dan stres yang memungkinkan pengembang menganalisis kinerja situs web yang dibangun dengan mudah. Sedangkan untuk menguji aspek *functionality*, *usability* dan *supportability*, penulis menggunakan angket untuk mendapatkan persepsi pengguna terhadap ketiga aspek dalam sistem informasi yang dirancang.

Populasi penelitian ini adalah wilayah generalisasi yang dapat berupa orang, benda, model, ataupun karakteristik dari sivitas akademik program pasca sarjana IAIN Salatiga. Teknik sampling di dalam penelitian ini menggunakan probability sampling yaitu teknik pengambilan sampel yang memberikan peluang yang sama bagi setiap unsur (anggota) populasi untuk dipilih menjadi anggota sampel. Sedangkan jenis probability sampling yang dipilih yaitu *disproportionate stratified random sampling*, yaitu teknik yang digunakan untuk mengambil sampel jika populasi memiliki strata namun kurang proporsional. (Sugiyono, 2015, 82). Pengumpulan data dalam penelitian dan pengembangan ini menggunakan teknik dokumentasi, wawancara, FGD dan kuesioner. Teknik analisis data kuantitatif yang diperoleh melalui uji coba akan dianalisis dengan statistik deskriptif kemudian dikonversikan ke data kualitatif dengan skala 5 untuk mengetahui kualitas produk. (Eko Putro Widoyoko, 2009, 238)

**Tabel 1. Konversi data kuantitatif menjadi kualitatif**

Rumus	Klasifikasi
$X > X_i + 1,8 \times sb_i$	Sangat baik
$X_i + 0,6 \times sb_i < X \leq X_i + 1,8 \times sb_i$	Baik
$X_i - 0,6 \times sb_i < X \leq X_i + 0,6 \times sb_i$	Cukup
$X_i - 1,8 \times sb_i < X \leq X_i + 0,6 \times sb_i$	Kurang
$X \leq X_i - 1,8 \times sb_i$	Sangat kurang

Keterangan:

X = Skor yang didapatkan (skor empiris)

$X_i$  = Rerata ideal

$X_i = \frac{1}{2}$  (skor tertinggi ideal + skor terendah ideal)

$sb_i$  = Simpangan baku ideal

$$= \frac{1}{6}(\text{skor tertinggi ideal} + \text{skor terendah ideal})$$

$Skor\ tertinggi\ ideal = \sum \text{butir kriteria} \times \text{skor tertinggi} \times \text{jumlah responden}$

$Skor\ terendah\ ideal = \sum \text{butir kriteria} \times \text{skor terendah} \times \text{jumlah responden}$

## **D. Hasil dan Pembahasan**

### **1. Tahap Desain Sistem**

Sistem yang ada dan sedang berjalan pada evaluasi perkuliahan dosen di program Pascasarjana IAIN Salatiga bersifat *paper based* dan masih memiliki kendala dalam hal penyimpanan dan pengolahan data serta penyampaian informasi kepada dosen sebagai bagian dari kegiatan penjaminan mutu akademik. Sistem yang dirancang diharapkan dapat membantu dalam evaluasi perkuliahan di program Pascasarjana IAIN Salatiga.

Untuk mewujudkan sistem yang diusulkan di atas, penulis melakukan analisis kebutuhan tentang evaluasi perkuliahan yang dilakukan selama ini untuk membangun sistem. Dari hasil wawancara dan FGD ditemukan hasil bahwa sistem evaluasi perkuliahan sudah selayaknya dibuat berbasis internet. Langkah selanjutnya yang ditempuh adalah dengan membuat desain sistem informasi yang meliputi pemodelan sistem, desain database, dan desain halaman antar muka.

### **2. Tahap Validasi Desain**

Keseluruhan desain, baik dari segi model sistem, desain database, maupun desain interface, yang telah dirancang kemudian diuji oleh para ahli (pakar). Validasi oleh para pakar ini dimaksudkan untuk mengetahui kelayakan desain sistem telah benar-benar sesuai dengan kebutuhan. Dalam tahap validasi desain ini penulis menggunakan 3 ahli; *pertama*, ahli (pakar) dalam bidang IT, *kedua*, pakar dari praktisi ahli, dan ketiga unsur Lembaga Penjaminan Mutu IAIN Salatiga. Validasi desain oleh pakar IT dilakukan untuk menguji kemungkinan sistem berjalan dengan baik melalui berbagai desain yang telah penulis buat. Sedangkan validasi desain oleh praktisi ahli digunakan untuk menguji apakah desain yang dibuat dapat memenuhi harapan praktisi atas kebutuhan informasi supervisi. Pengumpulan data dalam tahap validasi ini menggunakan teknik kuesioner seperti yang telah ditentukan sebelumnya, sebagai berikut:



Tabel 2. Instrumen pengujian perangkat lunak bagi pakar/ahli

Aspek	Butir Kriteria	Skor				
		5	4	3	2	1
<i>Functionality</i> (F)	Desain sistem informasi telah menyediakan informasi yang dibutuhkan (F1) Desain sistem informasi telah meliputi proses pengolahan data (simpan, edit, hapus, dan tampil data) (F2) Desain sistem informasi telah dilengkapi dengan fitur pencarian (F3) Desain sistem informasi telah dilengkapi dengan username dan password sebagai perlengkapan keamanan akun (F4)					
<i>Usability</i> (U)	Desain sistem informasi ringkas dan mudah dipelajari (U1) Desain sistem informasi memiliki desain tampilan setiap interface yang menarik (U2) Tata letak dalam desain sistem informasi tertata dengan sangat jelas (U3)					
<i>Supportability</i> (S)	Desain sistem informasi memungkinkan untuk dioperasikan dari berbagai searching engine, semacam google chrome, mozilla firefox dan internet explorer (S)					

### 3. Menentukan Pedoman Konversi Data Kuantitatif ke Kualitatif

Sebelum analisis data dilakukan, untuk menentukan kualitas produk maka diperlukan pedoman konversi data kuantitatif menjadi kualitatif. Rumus yang digunakan dalam konversi skor ke nilai untuk menentukan rentang nilai kelayakan desain tersebut, sesuai yang telah ditentukan. Atas dasar perhitungan di atas, konversi data kuantitatif skala 5 dapat disederhanakan sebagaimana tersaji dalam tabel berikut:

Tabel 3. Pedoman konversi data kuantitatif ke data kualitatif dengan skala 5

Nilai	Interval Skor	Kriteria
A	$X > 4,2$	Sangat layak
B	$3,4 < X \leq 4,2$	Layak
C	$2,6 < X \leq 3,4$	Cukup
D	$1,8 < X \leq 2,6$	Kurang layak
E	$X \leq 1,8$	Sangat kurang layak

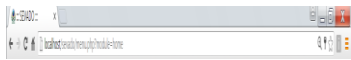
### 4. Pembuatan Produk

Tahap selanjutnya adalah menuangkan keseluruhan desain dan perbaikan yang telah dilakukan ke dalam produk. Hasil dari rancang bangun sistem informasi supervisi PAI yang dibuat adalah sebagai berikut:

#### a. Halaman Muka

Seluruh aktor (admin, pengawas, guru, dan guest) dapat mengakses halaman muka SEVADO. Dengan mengetik alamat dalam internet yakni:

www.ppsiainsalatiga.ac.di//sevado pada web browser maka aktor secara otomatis akan dibawa ke alamat default sistem sebagai berikut:



Gambar 2. Alamat default SEVADO

Setelah mengetikkan alamat tersebut maka pengunjung akan dibawa ke halaman muka SEVADO. Berikut adalah tampilan halaman muka SEVADO.

#### b. Form Login

Khusus bagi pengunjung yang telah memiliki akun (admin, pengawas, dan guru) dapat masuk ke halaman user masing-masing. Dengan menekan tombol login akun maka pengunjung akan dibawa ke form login seperti gambar berikut:



Gambar 3. Tampilan form login akun admin

Gambar di atas merupakan form login yang juga merupakan bagian kunci keamanan sistem. Untuk menjaga keamanan akun masing-masing user terdapat 3 tahap keamanan, yaitu tipe user, username, dan password. Ketiga tahap keamanan tersebut saling terintegrasi antara satu dengan lainnya. Setelah berhasil melakukan login, dimana ketiga tahap keamanan harus cocok, maka pengunjung akan dibawa ke halaman akun yang dimiliki. Namun jika proses login gagal, dimana ketiga tahap keamanan tidak cocok, maka pengunjung akan mendapatkan peringatan bahwa login telah gagal.

#### c. Halaman Admin

Bagi admin yang telah berhasil proses login, maka otomatis akan dibawa ke halaman admin yang dimilikinya seperti gambar berikut.



Gambar 4. Tampilan halaman utama admin

Dalam halaman admin ini seorang admin dapat melakukan pengaturan sistem seperti yang dikehendaki, misal; data induk dosen, data induk mahasiswa,

pangaturan admin, mata kuliah, hasil penilaian, pengaturan modul, manajemen mata kuliah, daftar kelas, jadwal kuliah.

d. Halaman Mahasiswa

Mahasiswa akan melakukan login di wilayah login mahasiswa seperti gambar berikut.



Gambar 5. Tampilan form login akun mahasiswa

Setelah mahasiswa berhasil login maka akan ditampilkan wewenang akun mahasiswa seperti mengupdate data diri, melihat ikon penilaian dan melihat hasil penilaian mereka sendiri-sendiri seperti gambar berikut.



Gambar 6. Tampilan halaman utama akun mahasiswa

Untuk mengupdate data diri mahasiswa maka disediakan form seperti gambar berikut ini



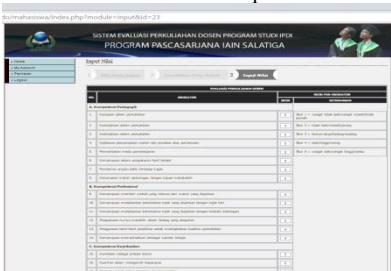
Gambar 7. Tampilan akun mahasiswa untuk mengupdate data diri

Selanjutnya mahasiswa akan melakukan penilaian evaluasi perkuliahan dosen dengan cara memilih mata kuliah yang akan dinilai seperti gambar berikut.



Gambar 10. Tampilan akun mahasiswa untuk mengambil mata kuliah yang akan dilakukan evaluasi perkuliahan

Selanjutnya mahasiswa akan masuk di form utama dari SEVADO yakni penilaian evaluasi perkuliahan dosen dengan cara mengisi form yang disediakan. Bentuk form evaluasi perkuliahan dosen seperti gambar berikut.



Gambar 10. Tampilan akun mahasiswa mengisi instrumen evaluasi perkuliahan

### 5. Ujicoba Terbatas

Keseluruhan sistem yang telah dirancang, baik berupa tampilan interface, tombol, dan database kemudian diujikan secara terbatas terhadap sekelompok sampel. Dalam tahap ujicoba terbatas ini penulis lakukan kepada 10 mahasiswa. Pengumpulan data dalam tahap validasi ini menggunakan 2 teknik yang berbeda, yaitu; teknik kuesioner dan penggunaan *software WAPT Tools (Web Application Performance Testing)*. Penggunaan software untuk menguji aspek *reliability* dan *performance* dari sistem informasi yang dibangun. Sedangkan Teknik kuesioner digunakan untuk menguji aspek *functionality*, *usability* dan *supportability*. Kuesioner yang digunakan seperti yang telah ditentukan sebelumnya, sebagai berikut:

Hasil dari ujicoba terbatas kemudian dianalisis untuk mendapatkan kesimpulan mengenai kelayakan sistem. Langkah-langkah yang dilakukan dalam analisis data dari ujicoba terbatas adalah sebagai berikut:

#### a. Analisis Data Aspek *Functionality*, *Usability* dan *Supportability*

Analisis aspek ini dilakukan dengan cara mendata, menghitung jumlah dan rata-rata skor per aspek dan membandingkannya dengan tabel konversi data kuantitatif ke kualitatif. Hasilnya seperti tabel berikut:

**Tabel. 4. Analisis konversi data per-indikator tahap ujicoba terbatas**

Butir Kriteria	Skor per-Butir	Kriteria	Aspek	Skor per-Aspek	Kriteria
F1	2,6	Kurang Layak	<i>Functionality</i>	3,4	Cukup
F2	3,1	Cukup			
F3	4,1	Layak			
F4	3,7	Layak			
U1	3,3	Cukup	<i>Usability</i>	4,2	Layak
U2	4,3	Sangat Layak			
U3	4,2	Layak			
U4	4,3	Sangat Layak			
U5	4,1	Layak			
U6	4,3	Sangat Layak			
U7	4,3	Sangat Layak			
U8	4,0	Layak			
U9	4,2	Layak			
U10	4,5	Sangat Layak			
S	4,5	Sangat Layak	<i>Supportability</i>	4,5	Sangat Layak

Berdasarkan data di atas, masih terdapat beberapa butir kriteria yang harus diperbaiki yaitu F1, F2, dan U1. Data kemudian dibandingkan dengan komentar yang telah didapatkan dalam tahap ujicoba. Dan disimpulkan bahwa aspek yang perlu diperbaiki adalah tampilan halaman muka harus mencantumkan data singkat pengwas dan sistem keamanan harus diperbaiki.

**b. Analisis Data Aspek *Reliability* dan *Performance***

Dengan menggunakan aplikasi WAPT didapatkan hasil bahwa keberhasilan performance (92 %) dan keberhasilan hits (99 %), maka dapat disimpulkan bahwa aspek reliability dan performance sistem yang dibangun sudah sangat baik.

**6. Analisis Data Ujicoba Lapangan Luas**

Setelah melalui tahap ujicoba terbatas maka dilakukan langkah ujicoba lapangan luas dengan 46 mahasiswa

**a. Analisis Data Aspek *Functionality*, *Usability* dan *Supportability***

Analisis aspek ini dilakukan dengan cara mendata, menghitung jumlah dan rata-rata skor per aspek dan membandingkannya dengan tabel konversi data kuantitatif ke kualitatif. Hasilnya sebagai berikut:

**Tabel. 5 Analisis konversi data per-indikator tahap ujicoba terbatas**

Butir Kriteria	Skor per-Butir	Kriteria	Aspek	Skor per-Aspek	Kriteria
F1	4,2	Layak	<i>Functionality</i>	4,2	Sangat Layak
F2	4,3	Sangat Layak			
F3	4,3	Sangat Layak			
F4	4,2	Layak			
U1	4,2	Sangat Layak	<i>Usability</i>	4,3	Sangat Layak
U2	4,2	Layak			
U3	4,2	Layak			
U4	4,2	Sangat Layak			
U5	4,3	Sangat Layak			
U6	4,4	Sangat Layak			
U7	4,3	Sangat Layak			
U8	4,2	Layak			
U9	4,2	Sangat Layak			
U10	4,3	Sangat Layak			
S	4,3	Sangat Layak	<i>Supportability</i>	4,3	Sangat Layak

Berdasarkan data di atas maka keseluruhan aspek dinyatakan sangat layak.

b. Analisis Data Aspek *Reliability* dan *Performance*

Dengan menggunakan aplikasi WAPT didapatkan hasil bahwa keberhasilan performance (97 %) dan keberhasilan hits (92 %), maka dapat disimpulkan bahwa aspek reliability dan performance sistem yang dibangun sudah sangat baik.

### E. Simpulan dan Saran

Aplikasi sistem dosen evaluasi perkuliahan berbasis web di program pascasarjana IAIN Salatiga ini sudah memenuhi kriteria kelayakan dalam aspek *functionality*, *usability*, *reliability*, *performance*, dan *supportability* yang ditentukan sehingga layak untuk digunakan. dinyatakan layak dengan melalui 5 aspek pengujian sistem yaitu; aspek functionality dengan perolehan skor 4,2 (kategori sangat baik), aspek usability dengan perolehan skor 4,3 (kategori sangat baik), aspek supportability dengan perolehan skor 4,3 (kategori sangat baik), aspek performance dengan persentase keberhasilan sebesar 97 %, dan aspek reliability dengan persentase keberhasilan sebesar 92 %

Sudah selanjutnya sistem dosen evaluasi perkuliahan berbasis web digunakan di perguruan tinggi agama islam dalam rangka mempermudah pelaksanaan evaluasi perkuliahan yang dilakukan setiap semester agar proses perkuliahan semakin baik. Selain itu bisa meningkatkan kunjungan ke web perguruan tinggi sehingga akan membantu dalam meningkatkan ranking webometrics

## Bibliography

- Al Fatta, Hanif. *Analisis dan Perancangan Sistem Informasi untuk Keunggulan Bersaing Perusahaan dan Organisasi Modern*. Yogyakarta: Andi, 2007.
- Djaali, Puji Mulyono dan Ramly. (2000). *Pengukuran Dalam Bidang Pendidikan*. Jakarta: PPs UNJ
- Jogiyanto HM, 2005, "Analisa dan disain sistem informasi" yogyakarta; Penerbit Andi offset.
- Jones, R. L. and Bray, Elizabeth. (eds). (1986). *Guides to Assessment in Education: Assessment from Principles to Action*. London: Macmillan Education Ltd
- Kraus, R. (1983). *Therapeutic Recreation Service: Principles and Practices*. Philadelphia: Saunders College Publishing.
- Mardapi, J. (1996). "Implementasi Pola IImiah Pokok Pendidikan Berwawasan Budaya pada proses pembelajaran". *Makalah Semi/aka Sosialisasi Rambu-rambu Implementasi PIP Pendidikan berwawasan ..Budaya*. IKIP Yogyakarta. 31 Desember 1996.
- Matiru, B., Mwangi, A., & Schlette, R. (1995). *Teach Your Best: A Handbook for University Lecturers*. Bonn: DSE-Germany.
- Parwita, Wayan Gede Suka, dan Putri, Luh Arida Ayu Rahning. "Komponen Penilaian Kualitas Perangkat Lunak Berdasarkan Software Quality Models", Seminar Nasional Teknologi Informasi & Komunikasi Terapan 2012 (Semantik 2012), Semarang 23 Juni 2012.
- Rink, J. E. (1993). *Teaching Physical Education for Learning*. St.Louis.: Mosby-Years Books
- Stufflebeam, D.L. (1971). *Evaluation as enlightenment for decision making*. Columbus, Ohio: Ohio State University
- Sugiyono. *Metode Penelitian dan Pengembangan: Research and Development/R&D*. Bandung: Alfabeta, 2015.

## MUSLIM SURVIVORS

### Exploration Study on the Influence of Religiosity, Religious Orientation, and Spiritual Well-Being Factors toward the Resilience of the Survivors Victims of Lapindo Mudflow in Porong Sidoarjo East Java

Abdul Muhid  
UIN Sunan Ampel Surabaya  
Email: [abdulmuhid1975@gmail.com](mailto:abdulmuhid1975@gmail.com)

**Abstract:** *Lapindo mudflow disaster brings a tremendous impact on the whole order of life of the victims that includes physical, psychological, social, and health. However, not all victims of such tragedy have a negative impact. Under certain circumstances, it is proved that catastrophe survivors become very powerful, very strong and able to adjust to reality. They are the survivors of Muslim victims of the Lapindo mudflow in Porong Sidoarjo, East Java, which have already been 10 years living in the impacted area. This study examines the correlation between religiosity, religious orientation, and spiritual well-being and the resilience of the survivors of Lapindo mudflow victims. This study used survey method with correlational and comparative quantitative approach. To uncover each study variable, 4 (four) instrument scales of psychology are used, they are Muslims religiosity scale, religious orientation scale, spiritual well-being scale, and resilience scale. The result of this study indicates that all predictor variables, namely religiosity, religious orientation, and spiritual well-being either jointly or individually significantly correlate to the resilience of the survivors of victims of Lapindo mudflow at the determinant coefficient value = 0.94 ( $p < 0,05$ ) or 94% of the survivor's resilience are affected by religiosity, religious orientation, and spiritual well-being.*

**Keywords:** Resilience, Religiosity, Religious Orientation, Spiritual Well-Being, Survivors Of Lapindo Mudflow Victims.

### Introduction

Lapindo mudflow disaster in Porong Sidoarjo has lasted more than 10 years, since May 28, 2006. The mudflow incident sinking 9 (nine) village and forcing 8,200 inhabitants to be evacuated and more than 25,000 people to leave their land. As a result of this environmental catastrophe, there were 10,426 units of houses and 77 units of worship houses submerged in mud. Land and livestock affected by the mud are 25.61 ha sugarcane land area in Renokenongo, Jatirejo and Kedungcangkring, 172.39 ha. rice land area in Siring, Renokenongo, Jatirejo, Kedungbendo, Sentul, Besuki Jabon and Pejarakan.<sup>383</sup>

---

<sup>383</sup> The report from Tim Ad Hoc Investigation of Serious Human Rights Violations, Lapindo Hot mud disaster dated on June 30, 2011 explained that about 30 factories that



Lapindo mudflow disaster has brought a tremendous impact on the victims' whole order of life that includes physical, psychological, social, and health. Not only destroys the residence, this tragedy also eliminates sources of livelihood and makes people's lives worse off. The findings of various studies showed a very significant increase in the variety of physical and psychological health problems experienced by the environmental catastrophe's survivors in the long term.<sup>384</sup> Limited sources of personal, material, and social are associated with low function and adjustment of individual's psychology after the disaster in the form of a decrease in the ability of individuals to make self-adjustments as they relate to changes in personal, interpersonal, social, and economic lives in the post-disaster.<sup>385</sup>

Research conducted by Gregor concluded that natural disaster has resulted in lose of family and friends, lose of their homes and possessions, lose the meaning of life possessed, change of life and a sense of uncertainty for the future as a result of lose of orientation as well as personal security.<sup>386</sup> While Norris' research finding found that environmental catastrophe has caused the survivors experience poor mental health, including depression, anxiety, post-disaster trauma, and somatic complaints.<sup>387</sup> In addition, several studies showed the negative conditions of the survivors who lived in refugee camps. This condition further added to their post-disaster psychological stress,<sup>388</sup> then

---

were flooded were forced to halt production and lay off thousands of workers. It has been recorded 1873 workers affected by this disaster. Four government offices are also not functioning and the employees also threatened not to work. Non-functioning of educational facilities, headquarters of Koramil Porong, as well as damage to facilities and infrastructure (electricity and telephone networks). Home or place of residence were damaged by mud and the damage are as many as 1683 units. The details are places of residence 1.810 (Siring 142, Jatirejo 480, Renokenongo 428, Kedungbendo 590, Besuki 170), 18 school buildings (7 state schools), 2 offices (Koramil office and administrative offices of Jatirejo), 15 factories, 15 units of mosque.

<sup>384</sup> Norris, F. (2005). *Range, magnitude, and duration of the effects of disasters on mental health: Review update 2005*. Retrieved 6 July 2016 from <http://www.redmh.org/research/general/effects.html>. Norris, F., Friedman, M., Watson, P., Byrne, C., Diaz, E., & Kaniasty, K. (2002). 60,000 disaster victims speak, Part I: An empirical review of the empirical literature, 1981- 2001. *Psychiatry*, 65, 207-239.

<sup>385</sup> Brewin, C.R., Andrews, B, & Valentine, J.D. (2000). Meta analysis of risk factors for posttraumatic stress disorder in trauma adults. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 68: 748-766.

<sup>386</sup> Gregor, S. (2005). *Resilience after Disaster. The Australian Psychological Society: Inpsych Pub*. Downloaded from [www.psychology.org.au](http://www.psychology.org.au).

<sup>387</sup> Norris, F. (2005). *Range, magnitude, and duration of the effects of disasters on mental health: Review update 2005*. Downloaded from <http://www.redmh.org/research/general/effects.html>.

<sup>388</sup> Kilic C. Aydin, I. Taskintuna, N. Ozcurumez, G. Kurt, G. Eren, E. (2006). Predictors of Psychological Distress of the 1999 Earthquake in Turkey: Effect of Relocation after Disaster. *Acta Psychiatrica Scandinavica*. 114. 194-202. Najarian, L.M.

displacement or relocation would raise a lot of stress despite this had already been planned, anticipated, or handpicked by individuals.<sup>389</sup>

However, not all of disasters bring negative impact on the survivors. Under certain circumstances, it has been proved that disaster survivors would be very powerful, very strong and able to flourish after the tragedy.<sup>390</sup> This shows that the tragedy survivors in fact have a positive adjustment to the post-disaster demonstrated by their ability to adjust themselves with various shortcomings, limitations, loss and problems that arise in post-environmental catastrophe.<sup>391</sup> Tang's study results showed that 6 months after the earthquake and tsunami that hit Southeast Asia, it was found about 34 % of the 267 adult survivors in Thailand experienced a positive psychological adjustment.<sup>392</sup>

In the perspective of psychology, positive psychological adjustment is a term that indicates a positive mental conditions experienced by the individual who refers to the ability to act or solve problems effectively in meeting with a wide range of pressing environmental demands.<sup>393</sup> Individuals who have a positive psychological adjustment is called as a resilient individuals.<sup>394</sup> People who are resilient are those who are able to overcome a difficult situation, remain stable in physical and psychological health conditions, and have a capacity to gain experience and positive emotions. Resilience is a part of an adaptation process, and it can be upgraded throughout the life span.<sup>395</sup> Meanwhile, according to Catuli & Masten, resilient persons are those who are

---

Goenjian, A.K. Peleovitz, D. Mandel, F. dan Najarian, B. (2005). The effect of Relocation after Natural Disaster. *Journal of Traumatic stress*. 14: 511-526.

<sup>389</sup> Sanders, S. Bowie, S.L., & Bowie, Y.D. (2003). Lesson Learned on Forced Relocation of Older Adult: The Impact of Hurricane Andrew on Health, Mental Health, and Social Support of Public Housing Residents. *Journal of Gerontological Social Work*. 40(4): 23-29).

<sup>390</sup> Anthony D. Ong, A.D. and C. S. Bergeman, C.S, Biscconti, T.L, & Wallac, K.A. (2006). Psychological resilience, positive emotions, and successful adaptation to stress in later life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2006, Vol. 91, No. 4, 730–749.

<sup>391</sup> Costanzo, E.S., Ryff, C.D., & Singer, B.H. (2009). Psychological Adjustment Among Cancer Survivors: Findings From a National Survey of Health and Well-Being. *Journal of Health Psychology*. 2009, Vol. 28, No. 2, 147-156.

<sup>392</sup> Tang, C.S. (2007). *Trajectory of traumatic stress symptoms in the aftermath of extreme natural disaster: a study of adult Thai survivors of the 2004 Southeast Asian earthquake and tsunami*. J. Nerv Ment Dis. 195: 54-9.

<sup>393</sup> Seaton, C.L. in Lopez, S.J. (2009). *The Psychological Adjustment Encyclopedia of Positive Psychology*. Vol 1 A-M. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd.

<sup>394</sup> Wald, J., Taylor, S., Asmundson, G.J.G., et al. (2006). *Literature review of concepts: psychological resiliency*. Toronto (ON): Defence R&D Canada.

<sup>395</sup> Bonanno, G. A., Galea, S., Bucciarelli, A., Vlahov, D. (2004). What Predicts Psychological Resilience After Disaster? The Role of Demographics, Resources, and Life Stress. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. Vol. 75, 671-692.

able to adapt positively in conditions that are at risk of misfortune.<sup>396</sup> Reivich & Shatte suggested that resilient humans are those who are able to survive, rise up, and adjust to the difficult conditions.<sup>397</sup> Human beings who are resilient are demonstrated by the ability to control emotions, and be calm even under pressure, and be able to control impulses and evoke thoughts that lead to emotional control, to be optimistic about future, and be able to identify the cause of the problem accurately, have empathy, have a confidence to success, and have competency to accomplish something.<sup>398</sup>

Previous studies related to how the resilience of the survivors of disaster victims can be explained by İkizer who has explored the factors that influence the survivors to be resilient individuals.<sup>399</sup> One of İkizer's findings is that single factor which is very significant to the ability of the survivors' adaptability is the aspect of spirituality and religiosity. Related research done by Madsen & Abell uncover the role of religiosity (such as belief in the transcendent and religious observance) affect on the flexibility of the survivors after the trauma.<sup>400</sup> Meanwhile, Smyth & Koenig stated that spirituality and religiosity affect the ability to bounce back of the survivors in post-trauma.<sup>401</sup> Sossou et al. found that the women survivors of Bosnian refugee with their power of spirituality and obedience to religious beliefs can make them are still resilient.<sup>402</sup> While Gillard & Paton proved that spirituality aspect is very important in fostering the psychological strength of the victims of tragedy, and conversely those who are susceptible are the victims who have low resilience, those who do not put religious capacity in facing the temptation in the form of catastrophe.<sup>403</sup>

---

<sup>396</sup> Bonanno, G. A., Galea, S., Bucciarelli, A., Vlahov, D. (2004). What Predicts Psychological Resilience After Disaster? The Role of Demographics, Resources, and Life Stress. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. Vol. 75, 671-692.

<sup>397</sup> Has been quoted from Lopez, S. J. (2009). *The Encyclopedia of Positive Psychology*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd. pag. 837.

<sup>398</sup>Reivich , K. & Shatte, A. (2002). *The Resilience Factors*. New ork: Broad Way Books. Pag. 1.

<sup>399</sup> Gözde İkizer. (2014). *Factors Related to Psychological Resilience among Survivors of the Earthquakes nn Van, Turkey*. A Thesis Submitted to The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University. Not Published.

<sup>400</sup> Madsen, M. D., & Abell, N. (2010). Trauma Resilience Scale: Validation of protective factors associated with adaptation following trauma. *Research on Social Work Practice*, 20(2), 223-233

<sup>401</sup> Brewer-Smyth, K., & Koenig, H. G. (2014). Could spirituality and religion promote stress resilience in survivors of childhood trauma? *Issues in Mental Health Nursing*, 35(4), 251-256.

<sup>402</sup> Sossou, M. A., Craig, C. D., Ogren, H., & Schnak, M. (2008). A qualitative study of resilience factors of Bosnian refugee women resettled in the southern United States. *Journal of Ethnic & Cultural Diversity in Social Work*, 17(4), 365-385.

<sup>403</sup> Gillard, M., & Paton, D. (1999). Disaster stress following a hurricane: the role of religious differences in the Fijian Islands. *Australasian Journal of Disaster and Trauma Studies*, 3(2). Retrieved from <http://www.massey.ac.nz/~trauma/issues/2016-2/gillard.htm>.

Hansfingl's research result found that the aspects of religiosity and spirituality significantly affect positive self motivation, the meaning of life, internal regulations, and person's psychological toughness.<sup>404</sup> The practice and people's religion belief also affects on the hardness of the survivors.<sup>405</sup> This was supported by Subandi et al. who examined the survivors of Mount Merapi eruption's victims in Central Java in 2010. It was showed that spirituality, patience, and life expectancy significantly affect the recovery process of the survivors.<sup>406</sup>

The findings of the studies above indicate that religiosity plays an important role in supporting the resilience of the survivors of disaster victims. Spirituality and religiosity becomes predictors variable toward individuals' toughness, and it is also become a very important component in the process of post-disaster recovery. People who have high levels of religiosity are better able to interpret every accidents in a positive way, so that life becomes meaningful, and stress or depression can be avoided.<sup>407</sup> Conversely, humans whose religiosity are low will quickly get despair in facing pressure, not being able to accept fate, and often blaming others. Person's Religiosity shown in the form of religious behavior such as obedience and involvement in religious activities plays a crucial part for the improvement of psychological resources in the form of optimism, which in turn greatly assist psychological adjustment of post-disaster's survivors.<sup>408</sup> This study wants to prove whether the variables of religiosity, religious orientation and spiritual well-being affect the resilience of the survivors of victims of Lapindo mudflow in Porong Sidoarjo.

## Method

This study aims to demonstrate jointly and individually the variables of religiosity, religious orientation, and spiritual well-being toward the resilience of the survivors of Lapindo mudflow victims. Therefore, this study used survey method with correlational and comparative quantitative approach. The subjects of this research were the survivors of Lapindo mudflow victims who still live in two villages namely Glagaharum and Gedang Village, Porong, Sidoarjo.

---

<sup>404</sup> Hanfstingl, B. (2013). Ego and spiritual transcendence: relevance to psychological resilience and the role of age. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*. doi:10.1155/2016/949838.

<sup>405</sup> Javanmard, G.H. (2013). Religious beliefs and resilience in academic students. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 84, 744-748.

<sup>406</sup> Subandi, et.al. (2014). Spirituality, gratitude, hope and post-traumatic growth among the survivors of the 2010 eruption of Mount Merapi in Java. *Indonesia Australasian Journal of Disaster and Trauma Studies*. 2014 Volume 18, Number 1. 19-26.

<sup>407</sup> Chan, C.S and Rhodes, J.E. (2013). Religious Coping, Posttraumatic Stress, Psychological Distress, and Posttraumatic Growth Among Female Survivors Four Years After Hurricane Katrina. *Journal of Traumatic Stress* April 2013, 26, 257-265.

<sup>408</sup> Chan, C., Rhodes, J.E., & Pérez, J.E. (2012). A Prospective Study of Religiousness and Psychological Distress Among Female Survivors of Hurricanes Katrina and Rita. *American Journal of Community Psychology*. March 2012, Volume 49, Issue 1, pp. 168-181.

Subjects were 150 people composed of 64 men and 86 women. Respondents of this research were the survivors who are Muslims and have been actively involved in teaching activities and group prayers in the local village council.

To uncover each study variables, 4 (four) instrument scales of psychology were used, the scale of religiosity of Muslims (Scale-RM), scale of religious orientation (S-OR), scale of spiritual well-being (Scale-SWB) and scale of resilience (Scale-Res). Muslim religiosity scale (Scale-RM) was developed based on the theory of five (5) dimensions of Muslim religiosity by El-Menour & Stiftung.<sup>409</sup> Religious orientation scale (scale-OR) was adapted on the basis of religious orientation scale, adapted to the Muslim community by Khodadady.<sup>410</sup> Spirituality well-being scale (scale-SWB) was adapted from the scale of spiritual well-being developed by Abu-El-Noor and Radwan.<sup>411</sup> While to measure resilience (Scale-Res), adapted scale of resilience is used based on resilience scale developed by Othman et.al.<sup>412</sup> RM-scale consists of 25 items with Cronbach's alpha reliability coefficient value is 0.892. Scale-OR consists of 20 items with Cronbach's alpha reliability coefficient value is 0.902. SWB-scale consists of 21 items with Cronbach's alpha reliability coefficient value is 0.877. Res-scale consists of 24 items with Cronbach's alpha reliability coefficient value is 0.894.

## Research Result

To test the hypothesis of this study, quantitative data analysis using multiple linear regression analysis test is used. Test of multiple linear regression analysis is used to determine whether the three predictor variables; variables of religiosity, religious orientation, and spiritual well-being are jointly correlated to the criterion variable that is resilience. Based on the results of multiple linear regression analysis (results of data analysis can be seen in Table 1. and Table 2.), it can be concluded that all three predictor variables in the study (the variables of religiosity, religious orientation, and spiritual well-being) are significantly correlated to the criterion variable, i.e. resilience, where F is 766.727 with

---

<sup>409</sup> El-Menouar, Y. & Bertelsmann Stiftung, B. (2014). The Five Dimensions of Muslim Religiosity: Results of an Empirical Study. *Journal of Methods, Data, Analyses*. Vol. 8(1), 2014, pp. 53-78 doi: 10.12758/mda. 2014.003.

<sup>410</sup> Khodadady, E. (2012). Construct Validation of a Modified Religious Orientation Scale within an Islamic Context. *International Journal of Business and Social Science*. Vol. 3 No. 11; June 2012. Pp. 237-246.

<sup>411</sup> Abu-El-Noor, N.I. & Radwan, A.K. (2015). AnAssessing Spiritual Well-Being of Arab Muslim Prostate Cancer Survivors: A Reflection for a New Spiritual Health Care Policy. Natural and Social Sciences. *IMPACT: International Journal of Research in Applied, Natural and Social Sciences (IMPACT: IJRANSS)*. ISSN(E): 2321-8851; ISSN(P): 2347-4580 Vol. 3, Issue 8, Aug 2015, 1-14.

<sup>412</sup> Othman, N.B., Hussein, H., & Salleh S.B.M. (2014). Resilience Scale: Exploration Of Items Validity And Reliability (First- Order CFA Model). The 2014 WEI *International Academic Conference Proceedings*. Bali Indonesia. The West East Institute 24. p. 24-33.

( $p < 0.05$ ). The results of data analysis also showed that the coefficient determinant value (R- Square) amounted to 0,940, which means that 94% resilience variable of the survivors is affected by the variables of religiosity, religious orientation, and spiritual well-being.

Tabel 1.

Model Summary									
Model 1	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate	Statistics Change				
					R Square Change	F Change	df1	df2	Sig. F Change
1	.970 <sup>a</sup>	.940	.939	2.21763	.940	766.727	3	146	.000
a. Predictors: (Constant), Spiritual Well-Being, Muslim Religiosity, Religious Orientation									

Tabel.. 2

ANOVA <sup>b</sup>						
	Model	Sum of Squares	Df	Mean Square	F	Sig.
1	Regression	11311.991	3	3770.664	766.727	.000 <sup>a</sup>
	Residual	718.009	146	4.918		
	Total	12030.000	149			
a. Predictors: (Constant), Spiritual Well-Being, Muslim Religiosity, Religious Orientation						
b. Dependent Variable: Resiliensi						

Tabel. 3

Coefficients <sup>a</sup>					
Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	Sig.
		B	Std. Error	Beta	
1	(Constant)	16.247	2.178		.000
	Moslem Religiosity	.788	.027	.828	.000
	Religious Orientation	.402	.073	.410	.000
	Spiritual Well-Being	-.234	.063	-.249	.000
a. Dependent Variable: Resiliensi					

According to Table 3., it can be explained that based on the results of the partial test analysis, it can be obtained an information about each predictor variables individually affect the criterion variable. The level of survivors' religiosity significantly correlate to the resilience of the survivors that it is indicated by the value of  $t = 29.567$  ( $p < 0.05$ ). While religious orientation of survivors significantly correlate to the survivors' resilience, it is indicated by  $t$  value = 5.507 ( $p < 0.05$ ). Then the spiritual well-being of survivors correlate significantly to the resilience of survivors, and it is indicated by  $t$  value = -3.728 ( $p < 0.05$ ).

Tabel. 4.

Coefficients <sup>a</sup>					
Model	95,0% Confidence Interval for B			Correlations	
	Lower Bound	Upper Bound	Zero-order	Partial	Part

(Constant)	11.942	20.552			
Moslem Religiosity	.735	.841	.960	.926	.598
Religius Orientation	.258	.547	.700	.415	.111
Spiritual Well-Being	-.358	-.110	.564	-.295	-.075
a. Dependent Variable: Resilience					

Table 4. describes the effective contribution (SE) of each predictor variables to the criterion variable. Based on the multiple regression analysis test, it can be known that the correlation between the religiosity variables and resilience variables is obtained by correlation coefficient value = 0.926, coefficient value of (B) = 0.788, cross-product value= 12126.4, regression value = 11311.991, and the coefficient determinant value= 0.94. Thus the effective contribution (SE) of religiosity variable toward resilience is 78.5%.While from the correlation between religious orientation variable and adaptability variable, it can be obtained correlation coefficient value = 0.415, coefficient value (B) = 0.402, cross-product value = 8575.4, regression value = 11311.991 value, and the value of the determinant coefficient = 0.94, then effective contribution (SE) religiosity variable toward the resilience is 28.6%. Based on the correlation between the variables of spiritual well-being and resilience variables, it is obtained correlation coefficient = -0.295, coefficient value (B) = -0.239, cross-product value = 7246, the value of regression = 11311.991, and value of the determinant coefficient = 0.94, then the effective contribution (SE) of religiosity variable toward resilience is 14.3%. Thus among the three predictor variables, the most influence on the resilience of the survivors are variable of religiosity, followed by religious orientation and spiritual well-being variables.

Tabel. 5.

Coefficients <sup>a</sup>									
		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients		Correlations			
		B	Std. Error	Beta	t	Sig.	Zero-order	Partial	Part
1	(Constant)	78.006	1.829		42.660	.000			
	Religious belief	.214	.073	.145	2.927	.004	.924	.237	.052
	Religious Ritual	-.309	.065	-.100	-4.724	.000	-.307	-.366	-.083
	Religious experience	.053	.020	.053	2.704	.008	.346	.220	.048
	knowledge of religion	1.688	.106	.790	15.938	.000	.971	.799	.281
	Appreciation of religious value	.016	.056	.008	.288	.774	.679	.024	.005
a. Dependent Variable: Survivors' Resilience									

Table 5. There is a description on the test results of multiple linear regression analysis to test each dimensions of the religiosity variables towards resilience. Based on the partial test, results are obtained as follows: (1) on the dimension of religious beliefs, the value of t = 2,927 (p<0.05), means that there is a significant correlation between religious belief and the strength of the survivors; (2) on the dimensions of religious rituals, the value of t is obtained =

-4.724 ( $p < 0.05$ ), means that there is a significant correlation between the religious rituals and the flexibility of the survivors; (3) on the dimensions of religious experience, it is obtained the value of  $t = 2.704$  ( $p < 0.05$ ) means that there is a significant correlation between the religious experience and the adaptability of the survivors; (4) on the knowledge dimension of religion, the value of  $t$  is obtained = 15.938 ( $p < 0.05$ ) means there is a significant correlation between the knowledge of religion and the resilience of the survivors; and (5) on the dimensions of appreciation of religious values, the value of  $t$  is obtained = 0.288 ( $p > 0.05$ ) means there is no significant correlation between appreciation of the values of religion and the strength of the survivors. Based on the analysis of the partial test on each dimension of religiosity, it can be shown that four (4) dimensions are significantly correlated, and only 1 (one) dimensions, appreciation of the principles of religion, that does not affect the resilience of survivors.

Tabel. 6.

Statistics Group					
	Religious Orientation	N	Mean	Deviation Std.	Error Mean Std.
Survivors's resilience	Intrinsic Orientation	113	111.1416	6.65323	.62588
	Extrinsic Orientation	37	95.9730	4.27841	.70337

Tabel. 7.

Independent Samples Test									
		Levene's Test for Equality of Variances		t-test for Equality of Means					
		F	Sig.	t	Df	Sig. (2-tailed)	Mean Difference	Std. Error Difference	95% Confidence Interval of the Difference Lower Upper
Survivors' Resilience	Equal variances assumed	11.644	.001	13.000	148	.000	15.16862	1.16685	12.86278 17.47446
	Equal variances not assumed			16.111	96.196	.000	15.16862	.94152	13.29977 17.03747

Table 6. and Table 7. describe the results of comparative test on the resilience of survivors in terms of religiosity orientation. Based on the results of  $t$ -test analysis, the value of  $F$  is obtained = 11.644 with  $t = 13:00$  ( $p < 0.05$ ), thus it can be concluded that there is a significant difference of the survivors' adaptability in terms of religious orientation. Based on the average value of the adaptability of the survivors with intrinsic religious orientation = 111.1416 greater than the average value of the strength of the survivors with extrinsic religious orientation = 95.973. This means that the survivors whose religious



orientation are intrinsic are far more influential on flexibility compared to those whose religious orientation are extrinsic.

Tabel. 8.

Coefficients <sup>a</sup>									
Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.	Correlations		
		B	Std. Error	Beta			Zero-order	Partial 1	Part
1	(Constant)		64.575	1.953		33.066	.000		
	Religious Being	Well-	.763	.056	.675	13.585	.000	.853	.746 .528
	Existential Being	Well-	.347	.060	.286	5.746	.000	.707	.428 .223

a. Dependent Variable: Survivors' Resilience

In the Table 8., there is a description of the test results of multiple linear regression analysis to test each dimension on the spiritual well-being variable toward resilience. Based on the partial test, the results are obtained as follows: (1) on the religious well-being dimension, the value of t is obtained = 13.585 ( $p < 0.05$ ), this means that there is a significant correlation between religious well-being and the resilience of the survivors; and (2) on the existential well-being dimensions, the value of t is obtained = -5.746 ( $p < 0.05$ ), this means that there is a significant correlation between the existential well-being and the adaptability of the survivors.

Discussion

During more than ten years, the survivors of Lapindo mudflow disaster victims live in the impacted area since the mud overflow impact on Porong and the area surrounding it. They are the Muslim people who had lost their homes, possessions, and it forced them to leave their hometown to survive. However, over time, the Muslim survivors with existing capabilities are able to adjust to reality and even find the spirit that gives them the energy to change things back to normal. The self adjustment to these changes make the survivors were able to return to normal life as before. The survivors are able to bounce back from a disaster to continue a functional and prosperous life.

The survivors who were able to have a normal life is called resilient individual. Viallant defines resiliency as a positive mental state owned by a person who has the ability to act or solve problems effectively in meeting a wide range of pressing environmental demands.<sup>413</sup> While Charney defines resilience as a process of adapting to the situation of trauma, tragedy and the various situations that affect individual's stress.<sup>414</sup> According to the American

<sup>413</sup> Vaillant, George E., (2008). Positive Emotions, Spirituality and the Practice of Psychiatry. *Mental Health, Spirituality, Mind*, Volume 6, Issue 1, Page 48-62.

<sup>414</sup> Charney, D.S. (2004). Psychobiological mechanisms of resilience and vulnerability: Implications for successful adaption to extreme stress. *American Journal of Psychiatry*, 161, 195-216.

Psychological Association (APA), resilience is the process of adaptation to be resilient in facing trauma, tragedy, or things that potentially lead to the stressful condition such as loss of family, serious health problems, loss of property or workplace.<sup>415</sup> Thus, adaptability is a construct to reach the behavioral and psychological manifestations to cope when facing with a problem in life. The survivors of Lapindo mudflow victims who becomes the subject of this research is them who are resilient. In the real life, they are able to adapt and use the psychological capacity in the form of religiosity and spirituality potential in facing tragedy.

The result of this study proves that the three predictor variables; variables of religiosity, religious orientation, and spiritual well-being significantly influence the resilience of the survivors variable. This study also reinforces previous studies that explains factors such as religiosity, religious orientation, and spiritual well-being. Chan & Rhodes' research result also showed that the aspects of religiosity influence on post-disaster recovery of the Katrina Hurricane survivors.<sup>416</sup> The results of the study point out that four of the five dimensions of religiosity; religious beliefs, religious rituals, religious experience, and knowledge of the religion significantly impact the toughness of the survivors, and only the appreciation of the religion's values dimension that does not have a significant impact on the ability to bounce back of survivors.

This means that the confidence and trust of religion (religiosity) of the survivors make them are able to adapt to the situation, and live life meaningfully. While the resilience of the survivors in the face of a crisis make them always have a hope and optimism in the face of tough times in life. The ability of survivors to give a positive meaning to an event can be a factor that can improve the adaptability of the survivors. The religious beliefs and awareness owned by the survivors help them to understand the reality and acceptance of the God's will. The survivors along with their religious awareness able to accept and adapt to conditions that are not desired, then this acceptance will affect the level of strength in facing accident. Based on this explanation, resilience is strongly associated with religiosity owned by the survivors. Religiosity acts as a determinant to the survivors in the face of difficult times. This is because religiosity is the main foundation for the survivors to find the tranquility of life in a difficult situation. This may present a form of toughness in the midst of the difficult life in post-disaster.

Several other studies have shown that there is a significant positive correlation between the practices and religious beliefs and some variables such

---

<sup>415</sup> American Psychological Association (2013). *The Road to Resilience*. Retrieved June 8, 2016 from <http://www.apa.org/helpcenter/road-resilience.aspx>.

<sup>416</sup> Chan, C.S. and Rhodes, J.E. (2013). Religious Coping, Posttraumatic Stress, Psychological Distress, and Posttraumatic Growth Among Female Survivors Four Years After Hurricane Katrina. *Journal of Traumatic Stress*. April 2013, 26, 257-265.

as mental health, happiness and family satisfaction,<sup>417</sup> and there is a significant negative correlation between religiosity, anxiety and depression.<sup>418</sup> Ellison et.al's research also find that the belief and faith in life after death is able to reduce stress and increase the sense of comfort, and that is also able to continue to further life (be optimistic).<sup>419</sup> It shows that the potential of religiosity is very important in the recovery process and strength of the survivors.

This study also found a significant correlation between religious orientation and the resilience of the survivors. Based on the important role of religiosity, it has an important role in dispels anxiety and fear that occurs as a result of the uncertainty in life such as natural disasters. In this context, the religiosity as according to Allport and Ross, has two aspects, namely the orientation of intrinsic religious orientation and extrinsic religious orientation.<sup>420</sup> Intrinsic religious orientation refers to how individual lives his/her religion whereas extrinsic religious orientation refers to how individual 'uses' his/her religion. This means that the intrinsic religious orientation saw every occurrence through religious perspective to create meaning.<sup>421</sup> Extrinsic religious orientation is more emphasize on the emotional and social consequences.<sup>422</sup>

---

<sup>417</sup> Jomehri, F., Mojtabaei, M, & , Hadadian, M. (2014). Relationship of religious beliefs with general health and resilience in students of Islamic Azad Universities in West Mazandaran Province Singaporean. *Journal of Business Economics, And Management Studies*. Vol.3, No.2, 2014.

<sup>418</sup> Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.doi:10.1093/acprof:oso/9780195118667.001.0001. Powell, L. H., Shahabi, L., & Thoresen, C. E. (2003). Religion and spirituality: Linkages to physical health. *American Psychologist*, 58, 36–52.doi:10.1037/0003-066X.58.1.36.

Smith, T. B., McCullough, M. E., & Poll, J. (2003). Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. *Psychological Bulletin*, 129, 614–636. doi:10.1037/0033-2909.129.4.614.

<sup>419</sup> Ellison, C. G., & Burdette, A. M., & Hill, T. D. (2009). Blessed assurance: Religion, anxiety, and tranquility among US adults. *Social Science Research*, Volume 38, Issue 3, September, Pages 656-667.

<sup>420</sup>Has been quoted from Ai, A., & Park, C. (2007). Psychosocial mediation of religious coping styles: A study of short-term psychological distress following cardiac surgery. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33, 867–882.doi:10.1177/0146167207301008.

Krause, N., Ellison, C., Shaw, B., Marcum, J. P., & Boardman, J. D. (2001). Church based social support and religious coping. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 637–665. doi:10.1111/0021-8294.00082.

<sup>421</sup> Kyoo-Man Ha (2015). The Role of Religious Beliefs and Institutions in Disaster Management: A Case Study. *Religions*. 2015, 6, 1314–1329; doi:10.3390/rel6041314.

<sup>422</sup> Rohani, A., Manavipour, D., (2008). The relationship Between Religious Beliefs and happiness and Marital Satisfaction. *Knowledge and Research in Psychology*. No. 35,36. 189-206.

The results of this study also found that there are differences on the survivors' resilience in terms of religious orientation in which the adaptability of the survivors who have intrinsic religious orientation higher than the survivors who have extrinsic religious orientation. This study's findings reinforce the results of a research conducted by Seidm Mahmoodi et.al. that there is a correlation between flexibility and religious orientation, and it is very significant for predicting post-traumatic growth (PTG) of the survivors of disaster victims. Intrinsic religious orientation is significantly has greater effect toward post-traumatic growth (PTG) of the survivors of disaster's victims compared to extrinsic religious orientation. Also there is a significant positive correlation between intrinsic religious orientation and post-traumatic growth (PTG) of natural disasters's victims.<sup>423</sup> Research of Phillips et.al. also found the same thing that there is a significant correlation between religious orientations and coping style, there is a significant differences in terms of the ability of coping style seen from intrinsic and extrinsic religious orientation. In this case individual's intrinsic religious orientation is more effective than the extrinsic one.<sup>424</sup>

In addition, this study also found a significant correlation between spiritual well-being and survivors' resilience. Religiosity and spiritual well-being are the determinant factors of the quality of survivors' life. Individual's spirituality and beliefs are the important components in realizing the psychological well-being of the survivors.<sup>425</sup> Several previous studies such as the studies by Koenig,<sup>426</sup> Råholm,<sup>427</sup> and Walton<sup>428</sup> demonstrate the role of spirituality on life quality and physical and psychological health of the survivors. Research conducted by Büssing et.al. also found that spirituality factor is needed to heal the cancer survivors.<sup>429</sup> While Khalsa et.al find a significant

---

<sup>423</sup> Mir-Kheshti, F. (1996). Investigation of relationship between satisfaction with marital life and psychological Health. *Payam-e-Moshaver Quarterly*, fifth year; 8.

<sup>424</sup> Phillips, D., Amanda Chamberlain, A., & Goreczny, A.J. (2014). The Relationship between Religious Orientation and Coping Styles among Older Adults and Young Adults. *Journal of Psychology and Behavioral Science*. Vol. 2, No. 1; March 2014.

<sup>425</sup> Levine, E. G., & Targ, E. (2002). Spiritual correlates of functional well-being in women with breast cancer. *Integrative Cancer Therapies*, 1(2), 166-174.

<sup>426</sup> Koenig, H. G. (2009). Research on religion, spirituality, and mental health: A review. *Canadian Journal of Psychiatry*, 54(5), 283-291.

<sup>427</sup> Råholm, M.B. (2002). Weaving the fabric of spirituality as experienced by patients who have undergone a coronary bypass surgery. *Journal of Holistic Nursing*, 20(1), 31-47.

<sup>428</sup> Walton, J. (2002). Discovering meaning and purpose during recovery from an acute myocardial infarction. *Dimensions of Critical Care Nursing*, 21(1), 36-43.

<sup>429</sup> Büssing, A., Balzat, H., & Heusser, P. (2010). Spiritual needs of patients with chronic pain diseases and cancevalidation of the spiritual needs questionnaire. *European journal of medical research*, 15(6), 266.

correlation of spirituality and health, an individual who has high level of spirituality tend to be physically and psychologically health.<sup>430</sup>

## Conclusion

Based on the discussion above, it can be concluded that religiosity and spirituality play an important role in supporting the resilience of the survivors. Religiosity and spirituality become predictor variables of individual's resilience, and also a very important component in the process of post-disaster recovery. People who have high level of religiosity are able to interpret every event in a positive way, so that life becomes meaningful, and this may prevent stress or depression due to the tragedy. In the other hand, humans who have a low religiosity will easily get despair when facing problems, not being able to accept fate, and often blaming others. Persons' Religiosity who is shown in the form of religious behavior such as obedience and involvement in religious activities play an important role for the improvement of psychological resources in the form of optimism, which in turn greatly assist survivors' post-disaster psychological adjustment. This study proved that religiosity, religious orientation and spiritual well-being significantly affect the resilience of the survivors of victims of Lapindo mudflow in Porong Sidoarjo.

## References

- Abu-El-Noor, N.I, & Radwan, A.K. (2015). An Assessing Spiritual Well-Being of Arab Muslim Prostate Cancer Survivors: A Reflection for a New Spiritual Health Care Policy. *Natural and Social Sciences. IMPACT: International Journal of Research in Applied, Natural and Social Sciences (IMPACT: IJRANSS)*.ISSN(E): 2321-8851; ISSN(P): 2347-4580 Vol. 3, Issue 8, Aug 2015, 1-14.
- Ai, A., & Park, C. (2007). Psychosocial mediation of religious coping styles: A study of short-term psychological distress following cardiac surgery. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33, 867-882.doi:10.1177/0146167207301008.
- Allport, G.W., & Ross, J.M. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. Dalam H.N. Malony (Ed.) *Current Perspectives In the Psychology of Religion*: 117-137. Michigan: William B. Erdmans Publishing Company.
- American Psychological Association (2013). *The Road to Resilience*. Retrieved June 8, 2016 from <http://www.apa.org/helpcenter/road-resilience.aspx>.
- Anthony D. Ong, A.D and C. S. Bergeman, C.S, Bisconti, T.L, & Wallace, K.A. (2006). Psychological resilience, positive emotions, and successful adaptation to stress in later life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2006, Vol. 91, No. 4, 730–749.

---

<sup>430</sup> Khalsa, D. S. (2003). The integration of health and spirituality: Report on the groundbreaking conference. *Total Health*, 25(3), 36-38.

- Ardelt, M. (2000). Wisdom, Religiosity, Purpose in Life, and Attitude Toward Death. *International Conference on Searching for meaning in the New Millennium*: 13-16, 2000, Vancouver, B.C. Canada.
- Bonanno, G. A., Galea, S., Bucciarelli, A., Vlahov, D. (2004). What Predicts Psychological Resilience After Disaster? The Role of Demographics, Resources, and Life Stress. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. Vol. 75, 671-692.
- Brewer-Smyth, K., & Koenig, H. G. (2014). Could spirituality and religion promote stress resilience in survivors of childhood trauma? *Issues in Mental Health Nursing*, 35(4), 251-256.
- Brewin, C.R., Andrews, B, & Valentine, J.D. (2000). Meta analysis of risk factors for post-traumatic stress disorder in trauma adults. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 68: 748-766.
- Büssing, A., Balzat, H., & Heusser, P. (2010). Spiritual needs of patients with chronic pain diseases and cancer validation of the spiritual needs questionnaire. *European journal of medical research*, 15(6), 266.
- Chan, C. S., Rhodes, J. E., & Perez, J. E. (2012). A prospective study of religiousness and psychological distress among female survivors of Hurricanes Katrina and Rita. *American Journal of Community Psychology*, 49, 168–181. doi:10.1007/s10464-011-9445.
- Chan, C.S and Rhodes, J.E. (2013). Religious Coping, Posttraumatic Stress, Psychological Distress, and Posttraumatic Growth Among Female Survivors Four Years After Hurricane Katrina. *Journal of Traumatic Stress* April 2013, 26, 257-265.
- Charney, D.S. (2004). Psychobiological mechanisms of resilience and vulnerability; Implications for successful adaption to extreme stress. *American Journal of Psychiatry*, 161, 195-216.
- Costanzo, E.S., Ryff, C.D , & Singer, B.H. (2009). Psycholocial Adjustment Among Cancer Survivors: Findings From a National Survey of Health and Well-Being. *Journal of Health Psychology*. 2009, Vol. 28, No. 2, 147-156.
- Ellison, C. G., & Burdette, A. M., & Hill, T. D. (2009). Blessed assurance: Religion, anxiety, and tranquility among US adults. *Social Science Research*, Volume 38, Issue 3, September, pp. 656-667.
- El-Menouar, Y. & Stiftung, B. (2014). The Five Dimensions of Muslim Religiosity: Results of an Empirical Study. *Journal of Methods, Data, Analyses*. Vol. 8(1), 2014, pp. 53-78 doi: 10.12758/mda.2014.003.
- Gillard, M., & Paton, D. (1999). Disaster stress following a hurricane: the role of religious differences in the Fijian Islands. *Australasian Journal of Disaster and Trauma Studies*, 3(2). Retrieved from <http://www.massey.ac.nz/~trauma/issues/2016-2/gillard.htm>.
- Gözde İkizer. (2014). *Factors Related to Psychological Resilience among Survivors of the Earthquakes in Van, Turkey*. A Thesis Submitted to The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University. Not Published.
- Gregor, S. (2005). *Resilience after Disaster. The Australian Psychological Society: Inpsych Pub*. Retrieved from [www.psychology.org.au](http://www.psychology.org.au).

- Hanfstringl, B. (2013). Ego and spiritual transcendence: relevance to psychological resilience and the role of age. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*. doi:10.1155/2016/949838.
- Javanmard, G.H. (2013). Religious beliefs and resilience in academic students. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 84, 744-748.
- Jomehri, F., Mojtabaei, M, & , Hadadian, M. (2014). Relationship of religious beliefs with general health and resilience in students of Islamic Azad Universities in West Mazandaran Province Singaporean. *Journal of Business Economics, And Management Studies*.Vol.3, No.2, 2014.
- Khalsa, D. S. (2003). The integration of health and spirituality: Report on the groundbreaking conference. *Total Health*, 25(3), 36-38.
- Khodadady, E. (2012). Construct Validation of a Modified Religious Orientation Scale within an Islamic Context. *International Journal of Business and Social Science*. Vol. 3 No. 11; June 2012. Pp. 237-246.
- Kilic C. Aydin, I. Taskintuna,N. Ozcurumez, G. Kurt, G. Eren, E. (2006). Predictors of Psychological Distress of the 1999 Earthquake inTurkey: Effect of Relocation after Disaster. *Acta Psychiatrica Scandinarica*. 114. 194-202.
- Koenig, H. G. (2009). Research on religion, spirituality, and mental health: A review. *Canadian Journal of Psychiatry*, 54(5), 283-291
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.doi:10.1093/acprof:oso/9780195118667.001.0001.
- Krause, N., Ellison, C., Shaw, B., Marcum, J. P., & Boardman, J. D. (2001). Church based social support and religious coping. *Journal for the ScientificStudy of Religion*, 40, 637–665. doi:10.1111/0021-8294.00082.
- Kyoo-Man Ha (2015). The Role of Religious Beliefs and Institutions in DisasterManagement: A Case Study. *Religions*. 2015, 6, 1314–1329; doi:10.3390/rel6041314.
- Levine, E. G., & Targ, E. (2002). Spiritual correlates of functional well-being in women with breast cancer. *Integrative Cancer Therapies*, 1(2), 166-174.
- Lopez, S. J. (2009). *The Encyclopedia of Positive Psychology*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd.
- Madsen, M. D., & Abell, N. (2010). Trauma Resilience Scale: Validation of protective factors associated with adaptation following trauma. *Research on Social Work Practice*, 20(2), 223-233.
- Mir-Kheshti, F. (1996). Investigation of relationship between satisfaction with marital life and psychological health. *Payam-e-Moshaver Quarterly*, fifth year; 8.
- Najarian, LM., Goenjian, AK., Peleovitz, D. Mandel, F. & Najarian, B. (2005). The effect of Relocation after Natural Disaster. *Journalof Traumatic stress*. 14: 511-526
- Norris, F. (2005). *Range, magnitude, and duration of the effects of disasters on mental health: Review update 2005*. Retrieved 6 July 2016 from <http://www.redmh.org/research/general/effects.html>.

- Norris, F., Friedman, M., Watson, P., Byrne, C., Diaz, E., & Kaniasty, K. (2002). 60,000 disaster victims speak, Part I: An empirical review of the empirical literature, 1981-2001. *Psychiatry*, 65, 207-239.
- Othman, N.B., Hussein, H., & Salleh S.B.M. (2014). Resilience Scale: Exploration Of Items Validity And Reliability (First- Order CFA Model). The 2014 WEI *International Academic Conference Proceedings*. Bali Indonesia. The West East Institute 24. p. 24-33.
- Phillips, D., Amanda Chamberlain, A., & Goreczny, A.J. (2014). The Relationship between Religious Orientation and Coping Styles among Older Adults and Young Adults. *Journal of Psychology and Behavioral Science*. Vol. 2, No. 1; March 2014.
- Powell, L. H., Shahabi, L., & Thoresen, C. E. (2003). Religion and spirituality: Linkages to physical health. *American Psychologist*, 58, 36–52. doi:10.1037/0003-066X.58.1.36.
- Råholm, M.B. (2002). Weaving the fabric of spirituality as experienced by patients who have undergone a coronary bypass surgery. *Journal of Holistic Nursing*, 20(1), 31-47.
- Reivich, K. & Shatte, A. (2002). *The Resilience Factors*. New York: Broad Way Books.
- Rohani, A., Manavipour, D., (2008). The relationship Between Religious Beliefs and happiness and Marital Satisfaction. *Knowledge and Research in Psychology*. No. 35,36. 189-206.
- Sanders, S. Bowie, S.L., & Bowie, Y.D. (2003). Lesson Learned on Forced Relocation of Older Adult: The Impact of Huurcane Andrew on Health, Mental Health, and Social Support of Public Housing Residents. *Journal of Gerontological Social Work*. 40(4): 23-29).
- Seaton, C.L. in Lopez, S.J. (2009). *The Psychological Adjustment Encyclopedia of Positive Psychology*. Vol 1 A-M. United Kingdon: Blackwell Publishing Ltd.
- Seidm Mahmoodi, J., Rahimi, C., and Mohamadi, N. (2011). Resiliency and Religious Orientation: Factors Contributing to Posttraumatic Growth in Iranian Subjects Iran. *Journal of Psychiatry*. 2011 Fall: 6(4): 145–150.
- Smith, T. B., McCullough, M. E., & Poll, J. (2003). Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. *Psychological Bulletin*, 129, 614–636. doi:10.1037/0033-2909.129.4.614.
- Sossou, M. A., Craig, C. D., Ogren, H., & Schnak, M. (2008). A qualitative study of resilience factors of Bosnian refugee women resettled in the southern United States. *Journal of Ethnic & Cultural Diversity in Social Work*, 17(4), 365-385.
- Subandi, dkk. (2014). Spirituality, gratitude, hope and post-traumatic growth among the survivors of the 2010 eruption of Mount Merapi in Java. *Indonesia Australasian Journal of Disaster and Trauma Studies*. 2014 Volume 18, Number 1. 19-26.



- Swanson, J.L., & Byrd, K.R. (1998). Death Anxiety in Young Adults as A Function of Religious Orientation. Guilt, and Separation-Individuation Conflict. *Death Studies*, 22; 257-268.
- Tang, C.S. (2007). *Trajectory of traumatic stress symptoms in the aftermath of extreme natural disaster: a study of adult thai survivors of the 2004 Southeast Asian earthquake and tsunami*. J. Nerv Ment Dis. 195: 54-9.
- Vaillant, George E., (2008). Positive Emotions, Spirituality and the Practice of Psychiatry. *Mental Health, Spirituality, Mind*, Volume 6, Issue 1, Page 48-62.
- Wald, J., Taylor, S., Asmundson, G.J.G., et al. (2006). *Literature review of concepts: psychological resiliency*. Toronto (ON): Defence R&D Canada.
- Walton, J. (2002). Discovering meaning and purpose during recovery from an acute myocardial infarction. *Dimensions of Critical Care Nursing*, 21(1), 36-43.

## **MODIFIKASI MODEL PEMBELAJARAN GEOMETRI VAN HIELE MELALUI INTEGRASI NILAI KEISLAMAN SEBAGAI UPAYA MENINGKATKAN KEMAMPUAN PEMAHAMAN GEOMETRIS SISWA TINGKAT DASAR**

Nanang Supriadi

IAIN Raden Intan, Lampung, Indonesia

Jl. Letkol Endro Suratmin 1 Sukarama Bandar Lampung, Lampung, Indonesia

Email: nanangsupriadi@radenintan.ac.id

**Abstrak:** *Bangun-bangun geometri dapat dijumpai dengan mudah di sekitar kita, misalnya bentuk rumah, pintu, papan tulis, tegel dan sebagainya, sehingga bangun-bangun geometri sangat akrab dengan siswa tingkat dasar. Hal ini cukup memberikan alasan mengapa geometri merupakan bagian dari bidang studi matematika yang penting. Kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa materi geometri kurang dikuasai oleh sebagian besar siswa, untuk mengatasi kesulitan siswa dalam mempelajari geometri, penulis akan memanfaatkan Pembelajaran Geometri Van Hiele. agar dapat diterapkan pada level Madrasah Ibtidaiyah yang notabennya adalah lembaga pendidikan yang kental dengan nilai ke-Islaman, maka diperlukan suatu modifikasi model pembelajaran geometri Van Hiele yang memuat (terintegrasi) nilai ke-Islaman sebagai ciri dari pendidikan Islam itu sendiri. Modifikasi model pembelajaran Geometri Van Hiele yang dilakukan penulis adalah mengintegrasikan praktek ibadah dalam tiap langkah dalam pembelajaran Geometri Van Hiele. Hasil penelitian menunjukkan bahwa: 1) Modifikasi model pembelajaran Geometri Van Hiele dengan mengintegrasikan nilai ke-Islaman pada proses pembelajaran terbukti secara signifikan dapat meningkatkan pemahaman konsep geometris siswa, selain itu pengintegrasian nilai ke-Islaman menambah pengetahuan siswa tentang praktek ibadah yang benar; 2) Peningkatan aspek visualisasi geometris siswa lebih baik dari peningkatan aspek deduksi informal dan analisis geometris siswa; 3) Peningkatan kemampuan pemahaman geometris siswa berada pada kategori sedang.*

**Kata Kunci:** Pembelajaran Geometri Van Hiele, Pemahaman geometris, Integrasi Nilai Ke-Islaman.

### **Pendahuluan**

Banyak konsep matematika yang dapat ditunjukkan atau diterangkan dengan representasi geometris. Bangun-bangun geometri dapat dijumpai dengan mudah di sekitar kita, misalnya bentuk rumah, pintu, papan tulis, tegel

dan sebagainya, sehingga bangun-bangun geometri sangat akrab dengan siswa usia tingkat dasar. Hal ini cukup memberikan alasan mengapa geometri adalah bagian dari bidang studi matematika yang penting untuk dipelajari. Tidak hanya bisa membina proses berpikir siswa, geometri juga sangat mendukung topik-topik lain di dalam matematika. Oleh karena itu, siswa tingkat dasar seharusnya memahami konsep-konsep dasar geometri dengan baik dan benar.

Kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa materi geometri kurang dikuasai oleh sebagian besar siswa. Herawati (1994) melaporkan hasil penelitiannya, bahwa “masih banyak siswa tingkat dasar yang belum memahami konsep-konsep dasar geometri, di antaranya dalam pemahaman geometri datar”. Dalam pemahaman geometri segitiga dan segiempat, siswa masih mengalami kesulitan. Clements & Batista (1992) melaporkan hasil penelitiannya, bahwa “siswa beranggapan setiap bentuk yang memiliki empat sisi adalah persegi, dan sebuah bentuk dapat berupa sebuah segitiga hanya jika bentuk tersebut adalah sama sisi”.

Nur'aeni (2002) melaporkan hasil penelitiannya bahwa “hampir 95% siswa SD kelas V beranggapan bahwa segiempat itu adalah persegi dan segitiga itu adalah segitiga siku-siku”. Sementara Haki (2007) melaporkan bahwa “Siswa Tingkat dasar kelas V mengalami kesulitan dalam memahami karakteristik bangun datar segi empat”. Kesulitan siswa masih terdapat dalam pemahaman geometri, yaitu dalam bangun ruang. Temuan Soejadi (dalam Herawati, 1994: 4), antara lain sebagai berikut: 1). Siswa sukar mengenali dan memahami bangun-bangun geometri terutama bangun ruang serta unsur-unsurnya; 2). Siswa sulit menyebutkan unsur-unsur bangun ruang, misalnya, siswa menyatakan bahwa pengertian rusuk bangun ruang sama dengan sisi bangun datar.

Untuk mengatasi kesulitan siswa dalam mempelajari geometri, penulis akan memanfaatkan Pembelajaran Geometri Van Hiele, karena teori ini sangat sesuai untuk memecahkan kesulitan tersebut. Ada dua isu dalam Teori Van Hiele, yaitu Level Berpikir dan Tahap Belajar. Van Hiele menyatakan bahwa Level berpikir geometri siswa secara hierarkis melalui lima level (tingkat), yaitu level 0 (visualization), level 1 (analysis), level 2 (informal deduction), level 3 (deduction), dan level 4 (rigor). Sedangkan Tahap Belajar Van Hiele terdiri lima tahap secara berurutan, yaitu informasi, orientasi terpandu, eksplisitasi, orientasi bebas dan tahap integrasi. Van Hiele (1986) mengubah level berpikir dari level 0 hingga 4, menjadi level 1 hingga 5. Wirszup dan Hoffer (Van Hiele; 1986) juga tetap menggunakan lima tingkatan 1 hingga 5 seperti yang dilakukan Van Hiele.

Setiap tahap pembelajaran merujuk pada kegiatan pencapaian tujuan pembelajaran dan peran guru dalam prosesnya terdapat situasi yang membantu siswa dalam memahami konsep dan mengekspresikan konsep secara lisan maupun tertulis dengan menggunakan kata-kata sendiri dan pada akhirnya sampai menggunakan kosakata yang tepat dan benar dalam pengungkapan konsepnya.

Oleh karena itu, Pembelajaran Geometri Van Hiele sesuai untuk mengembangkan kemampuan pemahaman geometris dan kemampuan

komunikasi matematis. Dengan kemampuan komunikasi yang baik, siswa tingkat dasar dapat terbantu dalam memahami konsep geometri. Problematika yang dipaparkan di atas mendorong penulis untuk meneliti pengembangan kemampuan pemahaman geometris siswa tingkat dasar melalui Pembelajaran Geometri Berbasis Teori Van Hiele.

Agar dapat diterapkan pada level Madrasah Ibtidaiyah yang notabennya adalah lembaga pendidikan yang kental dengan nilai ke-Islaman sesuai dengan kurikulum yang telah ditentukan, maka diperlukan suatu modifikasi model pembelajaran geometri Van Hiele yang memuat (terintegrasi) nilai ke-Islaman sebagai ciri dari pendidikan Islam itu sendiri. Integrasi nilai ke-Islaman yang dimaksud di sini adalah berkaitan dengan usaha memadukan keilmuan matematika secara umum dengan nilai ke-Islaman tanpa harus menghilangkan keunikan-keunikan antara dua keilmuan tersebut.

Integrasi ini dimaksudkan agar siswa dapat mengimplementasikan materi-materi yang didapat dalam pembelajaran sesuai dengan nilai ke-Islaman yang dimaksud. Hal ini sesuai dengan visi dan misi dari Direktorat Jendral Pendidikan Islam yaitu: "Terbentuknya Peserta Didik yang Cerdas, Rukun, dan Muttafaqih fi al-Din dalam Rangka Mewujudkan Masyarakat yang Bermutu, Mandiri, dan Islami"

Sebagai upaya untuk meningkatkan kemampuan pemahaman geometris siswa melalui model pembelajaran geometri Van Hiele yang mengedepankan nilai ke-Islaman, maka dalam penelitian ini penulis akan memodifikasi model pembelajaran tersebut pada modifikasi sintaks atau beberapa bagian dari suatu langkah yang bertujuan untuk memperbaiki agar sintaks yang ada, baik secara rasional teoritik maupun dari sisi empiris agar menjadi lebih baik.

### **Pemahaman Geometris**

Sumarmo (2006) mengemukakan, "Secara umum, indikator pemahaman geometris meliputi: mengenal, memahami dan menerapkan konsep, prosedur, prinsip serta ide matematika dalam geometris". Pemahaman dalam geometris dapat dijabarkan antara lain sebagai berikut:

1. Mengenal, melabelkan, dan membuat contoh serta non-contoh konsep.
2. Mengenal, menginterpretasikan, dan menerapkan tanda, simbol dan istilah yang digunakan untuk merepresentasikan konsep.
3. Membandingkan, membedakan, dan menghubungkan konsep dengan prinsip.
4. Kemampuan untuk mengolah ide tentang pemahaman sebuah konsep dengan berbagai cara.
5. Mengidentifikasi dan menerapkan prinsip-prinsip.
6. Mengetahui dan menerapkan fakta definisi.

Pemahaman geometris khusus dalam geometri tingkat dasar (misal, untuk konsep persegi dan persegipanjang) dan disesuaikan dengan tingkat berpikir siswa, dapat dijabarkan sebagai berikut:

Mengenal bangun geometri persegi dan persegipanjang melalui tampilannya secara utuh, tidak berdasar ciri-ciri atau sifat-sifat yang dimiliki oleh

bangun geometri tersebut. Misalnya, siswa mengenali persegi panjang karena berbentuk seperti pintu. Kemudian siswa dapat menunjukkan contoh dan bukan-contoh dari persegi panjang dengan mengenali berbagai bangun geometri dalam berbagai ukuran dan berbagai warna.

Siswa dapat merepresentasikan konsep persegi dan persegi panjang dengan cara yang berbeda dan menggunakan bahasa/ kata-kata sendiri.

Siswa dapat membandingkan, membedakan antara konsep persegi, persegi panjang dengan bukan-persegi, dan bukan-persegi panjang dengan mengidentifikasi bangun-bangun geometri dalam berbagai ukuran berdasar tampilan.

Pollatsek (1981), menggolongkan pemahaman dalam dua jenis yaitu, pemahaman komputasional dan pemahaman fungsional. Skemp dan Copeland (dalam Sumarmo, 2006: 3) menggolongkan pemahaman dalam pemahaman instrumental dan pemahaman relasional. Copeland menggolongkan pemahaman dalam knowing how to dan knowing.

Pemahaman Dasar Geometri yang dimaksud di dalam bahasan ini adalah antara lain: 1) Mengenali, melabelkan dan membuat contoh serta non contoh (konsep dasar geometri bangun datar segiempat dan segitiga; 2) Membandingkan, membedakan, dan menghubungkan konsep dengan prinsip; 3) Mengenali, menginterpretasikan dan menerapkan tanda, simbol dan istilah yang digunakan untuk merepresentasikan konsep segiempat dan segitiga; 4) Kemampuan untuk mengolah ide tentang pemahaman sebuah konsep dengan berbagai cara (memahami konsep segiempat dan konsep segitiga dengan tahap tahap pembelajaran Van Hiele).

### **Model Pembelajaran Geometri Van Hiele**

Sepasang suami istri kebangsaan Belanda, yaitu Pierre dan Dina Van Hiele, masing-masing berprofesi sebagai guru sekolah menengah di Montessori yang mengabdikan di negaranya, sangat menaruh perhatian terhadap kesulitan siswa dalam mempelajari geometri. Pada tahun 1957, mereka berhasil mempertahankan disertasi tentang pengajaran geometri. Berdasar hasil penelitian, mereka menemukan beberapa fakta, antara lain: tingkat-tingkat berpikir siswa belajar geometri, tahap-tahap pembelajaran dalam geometri dan sifat-sifat atau karakter yang berkaitan dengan tingkat-tingkat berpikir siswa dalam geometri.

Pierre dan Dina Van Hiele, (1959), Crowley, (1987: 2-3), Clements dan Battista (1992) dan Ikhsan, (2008:13). mengemukakan bahwa dalam belajar geometri, seseorang akan melalui lima tingkatan hierarkis. Lima tingkatan tersebut adalah level 1 (visualization), level 2 (analysis), level 3 (abstraction), level 4 (deduction), dan level 5 (rigor).

Siswa yang didukung dengan pengalaman pengajaran yang tepat, akan melewati lima tingkatan tersebut, di mana siswa tidak dapat mencapai satu tingkatan pemikiran tanpa melewati tingkatan sebelumnya. Setiap tingkat menunjukkan kemampuan berpikir yang digunakan seseorang dalam belajar konsep geometri. Tingkatan yang dimaksud adalah sebagai berikut: 1) Level 1:

Visualisasi, tingkat ini sering disebut pengenalan (recognition). Pada tingkat ini, siswa sudah mengenal konsep-konsep dasar geometri, yaitu bangun-bangun sederhana seperti persegi, segitiga, persegipanjang, jajar genjang dan lain-lain; 2) Level 2: Analisis, pada tingkat ini, siswa sudah memahami sifat-sifat konsep atau bangun geometri berdasarkan analisis informal tentang bagian dan atribut komponennya; 3) Level 3: Deduksi Informal, tingkat ini sering disebut pengurutan (ordering) atau abstraksi. Pada tahap ini, siswa mengurut secara logis sifat-sifat konsep, membentuk definisi abstrak dan dapat membedakan himpunan sifat-sifat yang merupakan syarat perlu dan cukup dalam menentukan suatu konsep; 4) Level 4: Deduksi, pada tingkat ini, cara berpikir deduktif siswa sudah mulai berkembang, tetapi belum maksimal. Dapat memahami pentingnya penalaran deduksi; 5) Level 5: Rigor, pada tingkat ini, siswa sudah dapat memahami pentingnya ketepatan dari hal-hal yang mendasar.

### **Tahap-Tahap Belajar Geometri Menurut Van Hiele**

D'Augustine dan Smith (1992: 277), Crowley (1987: 5), menyatakan bahwa "Kemajuan tingkat pemikiran geometri siswa maju dari satu tingkatan ke tingkatan berikutnya melibatkan lima tahapan, atau sebagai hasil dari pengajaran yang diorganisir ke dalam lima tahap pembelajaran".

Tahap-tahap ini dijelaskan sebagai berikut:

Tahap 1: Informasi (information): Melalui diskusi, guru mengidentifikasi apa yang sudah diketahui siswa mengenai sebuah topik dan siswa menjadi berorientasi pada topik baru. Guru dan siswa terlibat dalam percakapan dan aktivitas mengenai objek-objek, pengamatan terhadap alat peraga dilakukan, pertanyaan dimunculkan dan kosakata khusus diperkenalkan. Siswa terbiasakan atau mengenali materi yang mereka telaah (misal, menelaah contoh dan bukan-contoh).

Tahap 2: Orientasi Terarah/Terpandu (guided orientation): Siswa mengerjakan tugas-tugas yang melibatkan berbagai hubungan yang berbeda dari jaringan yang akan dibentuk dengan menggunakan bahan (misal, melipat, mengukur, meneliti simetri, dan sebagainya). Guru memastikan bahwa siswa menjajaki konsep-konsep spesifik.

Tahap 3: Eksplisitasi (explicitation): Siswa menyadari jaringan hubungan topik yang dipelajari dan mencoba mengekspresikan jaringan tersebut dengan kata-kata mereka sendiri. Guru membantu siswa dalam menggunakan kosa kata yang benar dan akurat. Guru memperkenalkan istilah-istilah matematika yang relevan (misal, mengekspresikan sifat-sifat khusus/ciri-ciri sebuah bentuk geometri).

Tahap 4: Orientasi Bebas (free orientation): Siswa belajar dengan tugas yang lebih rumit, untuk memecahkan soal/tugas yang lebih terbuka dengan menemukan caranya sendiri dalam hubungan jaringan (misal, mengetahui ciri-ciri dari satu jenis bentuk, menyelidiki ciri-ciri tersebut pada bentuk baru, seperti layang-layang).

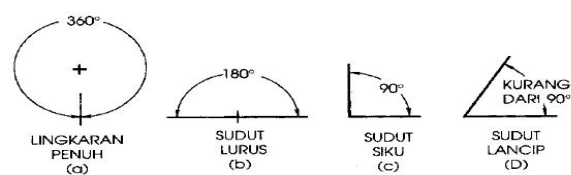
Tahap 5: Integrasi (integration): Siswa merangkum/membuat ringkasan dan mengintegrasikan semua yang ia pelajari lalu merefleksikannya pada

tindakan mereka dan memperoleh penelaahan gambaran akan hubungan jaringan yang baru terbentuk (misal, ciri-ciri gambar yang dirangkum).

**Modifikasi Model Pembelajaran Geometri Van Hiele Melalui Integrasi Nilai Ke-Islaman**

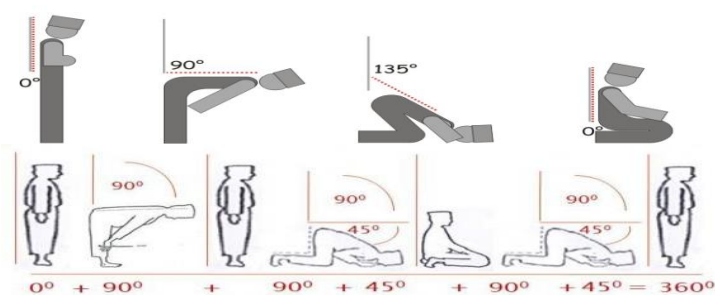
Model pembelajaran yang dimodifikasi adalah memodifikasi sintaks atau beberapa bagian dari suatu langkah yang bertujuan untuk memperbaiki agar sintaks yang ada, baik secara rasional teoritik maupun dari sisi empiris menjadi lebih baik.

Modifikasi model pembelajaran Geometri Van Hiele yang dilakukan penulis adalah mengintegrasikan praktek ibadah dalam tiap langkah dalam pembelajaran Geometri Van Hiele. Sebagai contoh, pada tahap integrasi, yang dilakukan oleh siswa dalam belajar materi sudut hanya sekedar merangkum dan menggambarkan bentuk-bentuk sudut, yakni:



Gambar 1. Hasil tahap integrasi siswa pada Model Geometri Van Hiele

Pada Gambar 1 di atas dapat dilihat bahwa tidak terdapat hal yang istimewa, pada tahap integrasi model pembelajaran Geometri Van Hiele, kecuali hanya sekedar menggambarkan dan menyimpulkan dari materi yang telah dijelaskan guru. Modifikasi model Van Hiele melalui integrasi nilai ke-Islaman diharapkan siswa dapat menghubungkan materi yang telah dipelajari dengan praktek ibadah yang biasa mereka lakukan. Sebagai contoh, siswa dapat menghubungkan materi sudut dengan praktek ibadah sholat, yakni:



Gambar 2. Hasil yang diharapkan melalui modifikasi Model Pembelajaran Geometri Van Hiele

Pada Gambar 2 di atas dapat dilihat terdapat hal yang sangat menarik dari apa yang seharusnya siswa kerjakan. Siswa dapat menghubungkan materi yang dipelajarinya dengan praktek ibadah yang sehari-hari mereka lakukan, hal ini terasa lebih bermakna dalam pencapaian hasil akhir proses belajar mengajar.

## Metode Penelitian

### 1. Desain Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian eksperimen, dengan desain kelompok kontrol pretes postes yang menerapkan pendekatan Pembelajaran Geometri Berbasis Teori Van Hiele. Penelitian ini menggunakan satu kelompok siswa yang diteliti dalam hal kemampuan pemahaman konsep geometri menggunakan Model Pembelajaran Geometri Van Hiele termodifikasi. Sebelum diberikan perlakuan pembelajaran, kelompok tersebut diberikan tes awal (pretest) mengenai kemampuan pemahaman Geometris siswa. Setelah diberi perlakuan, kemudian diberi tes akhir (posttest) untuk mengetahui kemampuan pemahaman Geometris siswa.

#### *Tes Kemampuan Pemahaman Geometris*

Tes ini berbentuk uraian sebanyak enam soal. Masing-masing soal terdiri atas soal kemampuan pemahaman geometris yang dihubungkan dengan tingkatan Van Hiele, yaitu visualisasi (P1), analisis (P2), dan deduktif informal (P3). Semuanya diberikan pada awal dan akhir pembelajaran dengan tahap Van Hiele dan pembelajaran biasa dengan tujuan untuk mengetahui kemampuan pemahaman geometris siswa terhadap materi yang disampaikan.

#### *Teknik Pengolahan Data*

Setelah diperoleh data skor tes siswa dari hasil pretes dan postes. Kemudian data tersebut diolah dengan menggunakan persamaan menurut Hake R.R (Vincened, 2005:1172) untuk mengetahui peningkatan kemampuan pemahaman geometris. Rumus yang digunakan untuk menghitung gain ternormalisasi adalah:

$$g = \frac{\text{Rerata Tes Akhir} - \text{Rerata Tes Awal}}{\text{Skor Maximal} - \text{Rerata Tes Awal}}$$

Setelah mendapatkan hasil gain ternormalisasi, analisis dilanjutkan menggunakan uji anova dua jalur dan uji tukey.

## Hasil Dan Pembahasan

### 1. Modifikasi Model Pembelajaran Geometri Van Hiele Melalui Integrasi Nilai Ke-Islaman

Hasil memodifikasi sintaks atau beberapa bagian dari langkah-langkah pada model pembelajaran Geometri Van Hiele materi Sudut untuk siswa kelas V semester I disajikan sebagai berikut:

Tabel 1. Tahap Pembelajaran Informasi



Kegiatan Guru	Kegiatan Siswa
<p>Mengucapkan salam</p> <p>Membaca surat pendek</p> <p>Meminta ketua kelas membaca doa</p> <p>Menyampaikan ayat yang berhubungan tentang sholat</p> <p>Dialog/ penyampaian pertanyaan untuk menggali pengetahuan awal siswa</p> <p>Memotivasi siswa</p> <p>Mengorganisasikan siswa ke dalam kelompok belajar yang homogen</p> <p>Membagikan LKS</p>	<p>Menjawab salam</p> <p>Mengikuti guru membaca surat pendek</p> <p>Mengikuti ketua kelas dalam membaca doa</p> <p>Menyimak ayat yang dibacakan guru tentang sholat</p> <p>Menjawab pertanyaan dalam dialog</p> <p>Mengikuti sajian informasi</p> <p>Mengelompokkan diri ke dalam kelompoknya</p> <p>Menerima LKS yang diberikan</p>

## Tahap 2. Tahap Pembelajaran Orientasi Terpadu.

Kegiatan Guru	Kegiatan Siswa
<p>Meminta salah satu anggota tiap kelompok untuk memperagakan gerakan sholat.</p> <p>Menyiapkan busur dan penggaris berbentuk segitiga siku-siku</p> <p>Meminta anggota kelompok yang lain untuk melakukan pengukuran besar sudut pada saat temannya memperagakan gerakan sholat.</p> <p>Memberi arahan bagaimana melakukan pengukuran sudut yang benar</p> <p>Mengarahkan siswa mengerjakan LKS dengan berdiskusi dalam kelompoknya</p> <p>Memeriksa hasil kerja siswa per kelompok</p> <p>Menghimpun jawaban siswa yang masih salah</p>	<p>Memperagakan gerakan sholat berdiri, suku, sujud, duduk diantara dua sujud, sujud dan berdiri.</p> <p>Melakukan pengukuran besar sudut pada masing-masing gerakan sholat.</p> <p>Mencatat hasil pengukuran besar sudut pada masing-masing gerakan sholat.</p> <p>Menyimak dan mempraktekkan cara melakukan pengukuran sudut</p> <p>Mengerjakan LKS secara berkelompok dan mendiskusikan hasil kerja dalam kelompok</p> <p>Mengumpulkan hasil kerja kelompok</p>

## Tahap 3. Tahap Pembelajaran Eksplisitasi

Kegiatan Guru	Kegiatan Siswa
<p>Membantu siswa dalam memahami konsep yang dipelajari</p> <p>Mendorong siswa untuk mengungkapkan hubungan antara konsep yang dipelajari dengan gerakan sholat yang telah diperagakan.</p> <p>Membimbing siswa dalam membuat alasan yang relevan sesuai dengan konsep yang dipelajari</p>	<p>Siswa berusaha memahami konsep dalam diskusi kelompok</p> <p>Mengungkapkan konsep sudut-sudut istimewa yang diwakili oleh gerakan pada sholat.</p> <p>Menggunakan istilah matematika yang relevan dalam membuat alasan pemahaman geometris</p>

## Tahap 4. Tahap Pembelajaran Orientasi Bebas

Kegiatan Guru	Kegiatan Siswa
<p>Mengarahkan siswa untuk menemukan caranya sendiri dalam memahami konsep yang dipelajari (misal dengan merubah posisi, melakukan pengukuran ulang, menggambar dan membandingkan)</p>	<p>Melakukan pengukuran ulang, menggambar, membandingkan dan merubah posisi sudut</p>

Tabel 5. Tahap Pembelajaran Evaluasi

Kegiatan Guru	Kegiatan Siswa
Mengevaluasi hasil belajar	Mengerjakan tes

## 2. Analisis Kemampuan ormalized Gain Pemahaman Geometris

Hasil analisis peningkatan kemampuan pemahaman Geometris siswa tingkat dasar secara keseluruhan setelah dilaksanakan Pembelajaran menggunakan model pembelajaran Geometri Van Hiele secara rinci yang meliputi hasil pretest dan posttest, dan besarnya skor gain ternormalisasi (g). Skor gain ternormalisasi digunakan untuk mengetahui besarnya peningkatan hasil belajar siswa setelah diberi perlakuan. Deskripsi hasil analisis dapat dilihat pada Tabel 6.

Tabel 6. Rerata Pretes dan Postes Pemahaman geometris Berdasarkan Ketiga Aspek Kemampuan

Kemampuan	Rerata			
	N	Pretest	Posttest	g
P1 SI = 8	26	4,96 (1,34)	7,08 (0,84)	0,70
P2 SI = 16	26	6 (2,94)	10,08 (3,54)	0,41
P3 SI = 24	26	5,93 (3,84)	16,73 (1,34)	0,60
Total SI = 48	26	16,88 (6,84)	32,88 (7,26)	0,49

a) P1: Pemahaman visualisasi ; b) P2: Pemahaman Analisis; c) P3: Pemahaman deduktif informal;

Berdasarkan hasil pretest kemampuan Geometris siswa yang akan diberi perlakuan Pembelajaran Geometri Van Hiele secara keseluruhan berada pada kategori kurang. Argumen itu didukung oleh hasil analisis data pengujian normalitas menggunakan Uji Kolmogorov-Smirnov (KS), homogenitas menggunakan Uji-F, dan uji signifikansi perbedaan rerata menggunakan Uji-t.

Berdasarkan hasil posttest dan normalized gain dapat dikemukakan deskripsi kemampuan pemahaman konsep geometri sebagai berikut :

Secara keseluruhan rerata peningkatan kemampuan geometris siswa adalah 32,88 (dari skor maksimum ideal 48). Hal ini menunjukkan bahwa peningkatan kemampuan geometris siswa secara keseluruhan termasuk kategori sedang.

Berdasarkan tiga aspek kemampuan geometris siswa yakni P1 (Pemahaman Visualisasi), P2 (Pemahaman Analisis), P3 (Pemahaman Deduksi Informal) dalam pembelajaran Geometri Van Hiele menunjukkan bahwa faktor P1 (aspek pemahaman visualisasi) memiliki nilai hasil akhir (Posttest) yang lebih besar dari kedua faktor lainnya. Hal ini berarti bahwa kemampuan pemahaman visualisasi geometris siswa tingkat dasar cenderung lebih baik dari kemampuan pemahaman analisis dan deduksi informal. Demikian pula kemampuan pemahaman deduksi informal geometris siswa tingkat dasar hasilnya lebih baik daripada kemampuan pemahaman analisis.

Berdasarkan tiga aspek kemampuan geometris siswa dalam pembelajaran Geometri Van Hiele menunjukkan bahwa faktor P1 (aspek pemahaman visualisasi) memiliki nilai *n-gain* yang lebih besar dari kedua faktor lainnya. Hal ini berarti bahwa peningkatan kemampuan pemahaman visualisasi siswa tingkat dasar yang memperoleh Pembelajaran Geometri Van Hiele lebih baik dari dua kemampuan lainnya. Pada aspek kemampuan deduksi informal (P3) peningkatannya lebih baik dari pada kemampuan Analisis (P2).

Dengan demikian aspek kemampuan visualisasi Geometris pada siswa tingkat dasar yang memperoleh pembelajaran Geometri Van Hiele lebih baik dari pada aspek kemampuan deduksi informal dan aspek kemampuan analisis.

Peningkatan kemampuan pemahaman geometris siswa tingkat dasar secara keseluruhan yang memperoleh pembelajaran Geometri Van Hiele menunjukkan bahwa skor *n-gain* sebesar 0,49. Hal tersebut dapat disimpulkan bahwa peningkatan kemampuan pemahaman geometris siswa tingkat dasar berada pada kategori sedang.

### **Kesimpulan**

Berdasarkan analisis data yang telah dipaparkan di atas, diperoleh beberapa kesimpulan sebagai berikut: 1) Modifikasi model pembelajaran Geometri Van Hiele dengan mengintegrasikan nilai ke-Islaman pada proses pembelajaran terbukti secara signifikan dapat meningkatkan pemahaman konsep geometris siswa, selain itu pengintegrasian nilai ke-Islaman menambah pengetahuan siswa tentang praktek ibadah yang benar; 2) Aspek kemampuan pemahaman geometris berbeda secara signifikan dalam meningkatkan pemahaman geometris siswa. Peningkatan aspek visualisasi geometris siswa lebih baik dari peningkatan aspek deduksi informal geometris dan analisis geometris siswa; 3) Peningkatan kemampuan pemahaman geometris siswa yang mendapat pembelajaran Geometri Van Hiele berada pada kategori sedang. Hal ini menunjukkan bahwa kelas telah mengalami peningkatan kemampuan pemahaman geometris siswa lebih baik dibandingkan hasil sebelumnya.

### **Daftar Pustaka**

- Augustine, S. (1992). *Teaching Elementary School Mathematics*. New York: Harper Collins Publisher.
- Burger, W. (1994). *Mathematics for Elementary Teachers*. New York: Macmillan International
- Biggs, J dan Collis, K. (1982). *Evaluating The Quality of Learning The Solo Taxonomy*. New York: Academic Press. INC.
- Billstein (1993). *A Problem Solving Approach to Mathematics for Elementary School Teachers*. Fifth Edition. New York: Addison Wesley Publishing company.
- Crowley, M. (1987). *The Van Hiele Model of the Development of Geometric Thought*. Dalam Lindquist, M.M and Shulte, A.P. (Eds.), *Learning and*

- Teaching Geometry, K-12, (pp. 1-16). Reston VA: National Council of Teachers of Mathematics.
- Clements, D. dan Battista. (1992). Geometry and Spatial Reasoning. Dalam D.A.
- Grows, (ed.). Handbook of Research on Teaching and Learning Mathematics. (pp. 420-464). New York: MacMillan Publisher Company.
- Fuys (1988). The Van Hiele Model of Thinking in Geometry Among Adolescent. Reston : NCTM .INC.
- Gagatis, A., Sriraman, Elia, L., & Modestou, M. (2006), Exploring Young Children's Geometrical Strategies. Nordic Studies in mathematics Education, 11 (2), 23–50.
- Hake, R. R (1999). Analyzing Change/Gain Scores. AERA-D-American Educational Research Association's Division, Measurement and Research Methodology. Tersedia: <http://lists.asu.edu/cgi-bin/wa?A2=ind9903&L=aread&P=R6855>.
- Haki. O. (2007). Pembelajaran Berdasarkan Tahap Belajar Van Hiele Untuk Membantu Pemahaman Siswa SD dalam Konsep Geometri Datar. Tesis pada PPS UPI: Tidak Dipublikasikan.
- Ikhsan, M. (2008). Meningkatkan Prestasi dan Motivasi Siswa dalam Geometri melalui Pembelajaran Berbasis teori Van Hiele. Disertasi pada PPS UPI : Tidak Dipublikasikan.
- Kahfi, S. (1999). Analisis materi Geometri Dalam Buku Paket Matematika Sekolah Dasar Ditinjau Dari Teori Van Hiele. Tesis tidak diterbitkan. Malang : Program Pasca Sarjana IKIP Malang.
- Nur'aeni dkk. (2003). Implementasi Model Pembelajaran Dengan Tahap Belajar Van Hiele Untuk Membantu Siswa Kelas 5 SD dalam Memahami Konsep Bangun Bangun Geometri Datar (PTK). Tasikmalaya: PGSD Tasikmalaya
- Olkun. S. (2004). Geometric Explorations With Dynamic Geometry Applications based on Van Hiele Levels. Tersedia di: <http://www.cimt.plymouth.ac.uk/journal/olkun.pdf>. [20 Oktober 2007]
- Sunardi (2005). Pengembangan Model Pembelajaran Geometri Berbasis Teori Van Hiele. Disertasi pada PPS UNS: Tidak Dipublikasikan.
- Sumarmo, U. (2006). Berpikir Matematik Tingkat Tinggi. Makalah pada Seminar Pendidikan Matematika UNPAD, Bandung.
- Van Hiele, Pierre dan Dina Van Hiele. (1959). Levels of Mental Development in Geometry. Tersedia di: <http://www.math.uiuc.edu/castelln/VanHiele.pdf> [24 November 2010].
- Van Hiele, Pierre dan Dina Van Hiele. (1986). The Van Hiele Theory. Tersedia di: <http://www.examiner.phys.tue.nl/vakken/VakdidactiekN1/documentenN1/De%20niveaustheorie%20van%20Van%20Hiele%28wcape.school.za%29.pdf> [24 November 2010].
- Wahyudin, (2006). Matematika Untuk Sekolah dasar kelas 5. Bandung: Delta Bawean.

Yazdani, A. (2007) Correlation Between Students' Level of Understanding Geometry According to the Van Hiele's Model and Students' Achievement in Plane Geometry. Tersedia di: <http://www.msme.us/frame-2007-1-5.pdf.html> [13 Oktober 2007].

## **PROTOTYPE SISTEM INFORMASI DETEKSI MASJID TERDEKAT MENGGUNAKAN PETA DIGITAL BERBASIS MULTI-PLATFORM DEVICE (MOBILE AND WEB) SEBAGAI PENDUKUNG PELAKSANAAN IBADAH SHOLAT TEPAT WAKTU**

Achmad Teguh Wibowo<sup>1</sup>, Moch Yasin<sup>2</sup>  
Fakultas Sains dan Teknologi UIN Sunan Ampel  
JL. A. Yani 117, Surabaya, Jawa Timur, Indonesia, 60237  
Telp. +62 31 8410298 Fax. +62 31 8413300  
Email: 1atw@uinsby.ac.id, 2my@uinsby.ac.id

**Abstrak:** *Sholat tepat waktu adalah salah satu kewajiban untuk setiap orang muslim termasuk ketika tinggal di rumah ataupun sedang dalam perjalanan. Pada kondisi dalam perjalanan, seringkali seorang muslim tidak tahu dimana lokasi masjid terdekat. Hal ini akan mempersulit seorang muslim untuk melakukan sholat tepat waktu. Pemanfaatan teknologi berbasis peta memungkinkan pengguna melakukan tracking masjid terdekat dari posisinya menggunakan teknologi mobil atau web. Hasil penelitian menunjukkan bahwa aplikasi mampu menunjukkan lokasi rute dan menavigasi pengguna menuju masjid terdekat dengan menggunakan browser di handphone maupun komputer yang terhubung dengan internet..*

**Kata Kunci :** Lokasi Masjid, Rute, Navigasi

### **Pendahuluan**

Saat ini begitu banyak anggapan yang keliru tentang polarisme ilmu umum dan ilmu agama ([Pendidikan 2016](#)). Sebagian berpendapat bahwa ilmu umum atau ilmu sains benar-benar terpisah dan tidak ada interaksi antara dua ilmu tersebut. Padahal Allah sudah memberi tahu bahwa jika kita ingin bahagia di dunia maka harus dengan ilmu. Jika kita ingin bahagia di akhirat maka juga harus menggunakan ilmu, jika kita ingin bahagia di keduanya kita harus menggunakan ilmu (HR. Turmudzi). Dimana ilmu disini tidak dijelaskan apakah itu ilmu agama ataupun ilmu yang berkaitan dengan dunia. Allah juga menjelaskan bahwa manusia lebih tahu tentang urusan dunianya ([Musnandar 2013](#)). Dari dasar inilah perlu diadakan ijtihad untuk menyelesaikan permasalahan ibadah dengan penggunaan teknologi yang tepat.

Penggunaan teknologi untuk mendukung ibadah sudah dilakukan selama bertahun-tahun. Proses transportasi ibadah haji yang pada awalnya dilakukan dengan transportasi darat dengan jalan kaki, selanjutnya akan jauh lebih ringan

jika menggunakan kendaraan bermotor. Begitu juga transportasi di laut dapat menggunakan kapal yang dilengkapi dengan motor. Perkembangan teknologi saat ini sudah mampu memudahkan proses pemindahan jamaah dari negara asal ke negara Arab dengan menggunakan pesawat terbang([Indonesia 2015](#)). Perkembangan teknologi ini telah memudahkan proses perjalanan jamaah sekaligus mengurangi resiko kematian dan kelelahan dari Jamaah tersebut dengan penggunaan teknologi. Ibadah zakat juga tidak terlepas dari penggunaan teknologi. Penggunaan komputer untuk melakukan perhitungan yang harus dikeluarkan akan mempercepat perhitungan zakat([Komputer 2016](#)).

Perkembangan teknologi saat ini juga sudah memungkinkan musafir untuk mengetahui lokasi masjid terdekat dari posisinya untuk melaksanakan sholat tepat waktu.

Penelitian ini bertujuan untuk membuat aplikasi yang memungkinkan musafir untuk mengetahui lokasi, rute, dan navigasi menuju masjid terdekat dari posisinya memanfaatkan teknologi basis data untuk menyimpan koordinat masjid dan menampilkannya ke dalam bentuk peta sehingga rukun Islam yang kedua yaitu solat dapat dilakukan semaksimal mungkin walaupun sedang dalam kondisi perjalanan.

## **Metodologi**

Metodologi yang digunakan pada penelitian ini terdiri dari 5 langkah yaitu Tinjauan pustaka, disain sistem, pembuatan aplikasi, pengujian aplikasi, dan pembuatan dokumentasi. Detail dari metode ini adalah sebagai berikut.

### **Tinjauan Pustaka**

Pada tahapan ini dilakukan proses pencarian dokumen tentang integrasi sains dan teknologi dengan kegiatan ibadah. Setelah itu dilakukan studi literatur mengenai teknologi yang cocok untuk pembuatan aplikasi pencarian lokasi masjid terdekat. Hasil dari tahapan ini berupa tinjauan pustaka tentang integrasi sains dengan Islam serta teknologi yang akan digunakan untuk pembuatan aplikasi.

### **Desain Sistem**

Pada tahapan desain sistem dilakukan tahapan-tahapan sebagai berikut yang pertama adalah pembuatan desain database selanjutnya adalah pembuatan desain tampilan selanjutnya adalah pembuatan desain alur aplikasi dan hak akses dari masing-masing pengguna. Hasil dari tahapan ini adalah desain database, design alur aplikasi, dan desain tampilan.

### **Pembuatan Aplikasi**

Setelah proses pembuatan desain sistem lanjutnya adalah pembuatan database berdasarkan desain sistem yang sudah dibuat sebelumnya. Setelah database selesai dibuat tahapan selanjutnya adalah membuat desain tampilan aplikasi. Tahapan selanjutnya adalah membuat aplikasi sesuai dengan hak akses yang telah dibuat pada proses desain sistem.

### **Pengujian Aplikasi**

Aplikasi yang sudah dibuat selanjutnya diuji secara menyeluruh sesuai dengan desain sistem. Hasil dari tahapan ini adalah aplikasi yang sudah selesai dibuat dan siap digunakan oleh pengguna.

### **Pembuatan Dokumentasi**

Pada tahapan ini dibuat dokumentasi untuk peneliti dan untuk pengguna. Hasil yang diharapkan dari proses ini adalah laporan pembuatan aplikasi yang dapat digunakan untuk penelitian selanjutnya dan buku petunjuk untuk pengguna baik pengguna biasa ataupun administrator.

### **Hasil Penelitian**

Hasil penelitian ini di rangkum dalam 5 hal penting yaitu pemikiran dasar, teknologi yang digunakan, disain fungsional sistem, disain database, dan tampilan aplikasi.

#### **Pemikiran dasar**

Sulitnya Mencari masjid seringkali terjadi ketika kita pergi ke suatu tempat yang kita tidak tahu atau belum pernah kita kunjungi. Di satu sisi pesatnya perkembangan teknologi saat ini sudah memungkinkan pengguna mencari rute dari tempat satu ketempat yang lain. Ada beberapa perusahaan yang menyediakan layanan peta secara gratis, salah satunya adalah Google. Layanan Google berbasis peta([Google 2016](#)) adalah Google Map yang memiliki fitur untuk mencari lokasi suatu tempat dalam beberapa bentuk. Yang paling sering digunakan adalah bentuk peta dan satelit. Sayangnya, Google tidak menyediakan data masjid secara lengkap di Google Map sehingga menyulitkan para musafir untuk melakukan sholat tepat pada waktunya. Untungnya pihak Google mengizinkan pengembang lain untuk memodifikasi Google Map dengan data lokasi yang dimiliki pengembang. Dari sinilah penelitian ini fokus pada penyediaan daftar lokasi masjid yang akan dimasukkan ke dalam data peta di yang sudah dimodifikasi sehingga para musafir dapat mengetahui lokasi masjid terdekat dari pengguna aplikasi beserta rute dan navigasinya.

#### **Teknologi yang digunakan**

Teknologi yang akan digunakan pada penelitian ini melibatkan basis data MySql dan beberapa bahasa pemrograman diantaranya adalah bahasa pemrograman server yaitu PHP([Schools 2015](#)) yang kedua adalah bahasa pemrograman client yaitu JavaScript selanjutnya adalah bahasa HTML dan CSS ([Schools 2015](#)) yang diintegrasikan dengan menggunakan Ajax dengan menggunakan api yang disediakan oleh Google. Data koordinat masjid disimpan di dalam basis data MySQL selanjutnya data ini dikirim dengan menggunakan bahasa PHP ([Schools 2015](#)). PHP akan menerjemahkan kedalam bahasa HTML agar dapat dibaca oleh komputer client. Javascript selanjutnya akan mengambil data peta yang disimpan di server Google serta mengambil koordinat yang sudah diproses oleh PHP. Selanjutnya api digunakan untuk berkomunikasi baik dari server Google ataupun data koordinat dari basis data MySQL. Ajax digunakan untuk melakukan perubahan tampilan aplikasi tanpa



harus memuat ulang semua data HTML sehingga dapat mempercepat proses pembuatan gambar peta dan arah menuju masjid.

### **Desain fungsional sistem**

Pengguna dari aplikasi ini ada dua yaitu pengguna secara umum dan administrator. Pengguna secara umum memiliki hak akses untuk melihat daftar lokasi masjid terdekat sesuai dengan radius yang dipilih oleh pengguna tersebut dan memasukkan data nama masjid baru yang ditemukan beserta lokasi koordinat nya saat ini. Terdapat 6 pilihan radius: 1 km 2 km 3 Km 4 km 5 km dan semua masjid. Jika pengguna memilih semua masjid maka aplikasi akan menampilkan gambar masjid terdekat di semua lokasi yang ada di basis data. Jika pengguna memilih radius 1 km maka masjid yang ditampilkan hanya masjid yang berjarak 1 km dari pengguna. Untuk memperoleh fitur ini pengguna diwajibkan untuk mengaktifkan fitur GPS di handphone nya. Pengguna selanjutnya adalah administrator yang memiliki hak untuk memasukkan data lokasi masjid berupa Latitude and longitude beserta nama masjidnya. Administrator dapat menambah menghapus mencari atau hanya melihatnya saja. koneksi internet mutlak dibutuhkan oleh semua pengguna baik pengguna secara umum ataupun administrator.

### **Desain Database**

Basis data yang akan dibuat terdiri dari dua tabel yaitu tabel pengguna dan tabel lokasi. Tabel pengguna berisi Kolom nama email dan password. Tabel lokasi terdiri dari ide nama masjid latitude longitude dan status. Status masjid berfungsi untuk menunjukkan bahwa masih di ini sudah diverifikasi atau tidak oleh admin.

### **Pembuatan Aplikasi**

Aplikasi dibuat dengan menggunakan bahasa PHP dengan diintegrasikan dengan google API. Selanjutnya aplikasi langsung diletakkan di server secara online.

### **Pengujian Aplikasi**

Aplikasi selanjutnya diuji dengan perangkat computer desktop dan handphone dengan spesifikasi sebagai berikut

1. Laptop TOSHIBA Satellite L740-1219U, selanjutnya disebut (A), dengan spesifikasi sebagai berikut.

Tabel 2. Spesifikasi laptop yang digunakan

<b>Processor</b>	Inter Core i3 2.53 Ghz
<b>GPU</b>	Intel Graphics HD3000-729MB
<b>Internal</b>	Large Internal Memory 320GB + 2GB RAM
<b>WiFi</b>	Tersedia
<b>Bluetooth</b>	Ada
<b>USB</b>	USB 2.0 dan USB 3.0
<b>Konektifitas</b>	HDMI USB2.0 USB3.0 Bluetooth Camera Ethernet
<b>Storage</b>	Micro-SDHC external memory up to 64GB
<b>Battery capacity</b>	Batere 1.900 mAh
<b>OS</b>	Windows 7
<b>UIM/SIM Slot</b>	-
<b>Network</b>	-

2. Handphone Smartfren E2+, selanjutnya disebut (B), dengan spesifikasi Tabel 2. Spesifikasi handphone yang digunakan

<b>Processor</b>	Snapdragon 212 Quad Core 1.3 GHz Processor Cortex A7
<b>GPU</b>	Adreno 304 GPU
<b>Internal</b>	Large Internal Memory 16GB ROM + 2GB RAM
<b>WiFi</b>	Tersedia
<b>Bluetooth</b>	Bluetooth 4.0 with A2DP support

<b>USB</b>	Micro-USB port Interface
<b>WiFi Hotspot</b>	Wi-Fi Hotspot (tethering) up to 5 users
<b>Radio</b>	FM Radio
<b>Storage</b>	Micro-SDHC external memory up to 64GB
<b>Battery capacity</b>	Batere 1.900 mAh
<b>OS</b>	OS Android Lollipop
<b>UIM/SIM Slot</b>	Dual On Active 4G LTE FDD-TDD+EDGE
<b>Network</b>	CDMA 1x EVDO Rev A 850 MHz, GSM 900/1800/1900, WCDMA 2100, LTE TDD B40 FDD B5/B26

Berikut adalah hasil pengujian aplikasi.

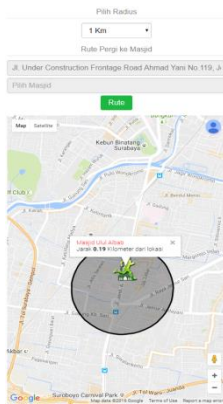
Tabel 3. Hasil pengujian aplikasi

No	Fitur	A	B
1	Menampilkan semua masjid	✓	✓
2	Menampilkan masjid radius 1 km	✓	✓
3	Menampilkan masjid radius 2 km	✓	✓
4	Menampilkan masjid radius 3 km	✓	✓
5	Menampilkan masjid radius 4 km	✓	✓
6	Menampilkan masjid radius 5 km	✓	✓
7	Menampilkan rute ke masjid	✓	✓
8	Menambah lokasi masjid	✓	✓
9	Melakukan login sebagai admin	✓	✓
10	Melakukan verifikasi data lokasi masjid	✓	✓
11	Menghapus data lokasi masjid	✓	✓

Dari Hasil pengujian aplikasi dapat disimpulkan bahwa prototipe aplikasi sudah dapat berfungsi dengan baik sehingga dapat mendukung pelaksanaan ibadah sholat waktu.

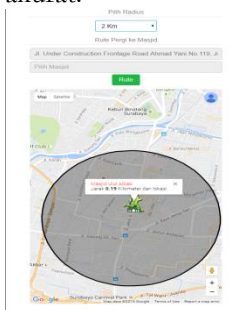
## Dokumentasi Aplikasi

Hak akses pada aplikasi dibagi menjadi umum dan administrator. Pengguna secara umum ditunjukkan pada gambar 1 sampai 9 sedangkan pengguna administrator ditunjukkan pada gambar 10 sampai 14.



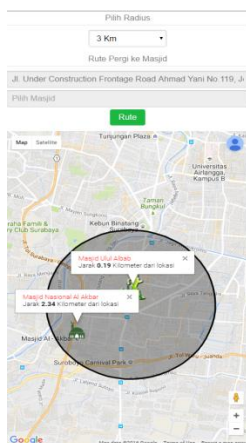
Gambar 1 Tampilan cari masjid radius 1 km

Gambar 1 menjelaskan tampilan yang akan muncul ketika pengguna memilih untuk menampilkan masjid dengan radius 1 km dari posisi dia berdiri. Gambar diatas diuji dari posisi UTN Sunan Ampel Surabaya dimana terdapat masjid Ulul Albab di dalam kampus. Aplikasi sudah Mampu menampilkan masjid secara akurat.



Gambar 2 Tampilan radius 2 km

Gambar 2 menunjukkan tampilan yang dimunculkan oleh aplikasi ketika pengguna memilih untuk menampilkan semua masjid yang berjarak 2 km dari tempat dia berdiri. Dari gambar diatas terlihat jelas bahwa hanya ada satu masjid yang beradius 2 km s sehingga pengguna hanya memiliki satu pilihan masjid yaitu Masjid Ulul Albab untuk memilih masjid lain pengguna perlu memilih untuk mencari masjid dengan radius lebih jauh, misalnya 3 km atau lebih. Percobaan untuk radius lebih jauh akan dijelaskan di gambar selanjutnya.



Gambar 3 Tampilan radius 3 km

Gambar 3 menunjukkan tampilan yang dimunculkan oleh aplikasi jika pengguna memilih untuk menampilkan masjid dengan radius 3 km dari lokasi ia berdiri. Terlihat ada dua masjid yang dapat dipilih oleh pengguna yaitu Masjid Ulul Albab dengan jarak 0,19 km atau masjid nasional al-akbar dengan jarak 2,34 km dari lokasi ia berdiri. Jika pengguna ingin memilih lokasi masjid yang lain pengguna dapat memilih untuk menampilkan masjid dengan radius lebih jauh misalnya 4 km.



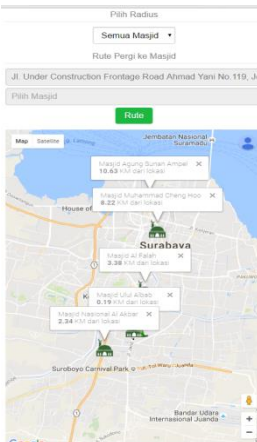
Gambar 4 tampilan radius 4 km

Gambar 4 menunjukkan tampilan aplikasi jika pengguna memilih untuk menampilkan masjid dengan radius 4 km dari jarak 3 berdiri. Dari terlihat ada 3 pilihan masjid yang dapat dipilih oleh pengguna yaitu Masjid Ulul Albab, masjid nasional Al Akbar dan Masjid Al Falah. Pengguna mungkin dapat memilih masjid Ulul Albab yang paling dekat tato masjid nasional al-akbar yang agak jauh atau malah masjid al-falah yang letaknya paling jauh dari lokasi pengguna.



Gambar 5 tampilan radius 5 km.

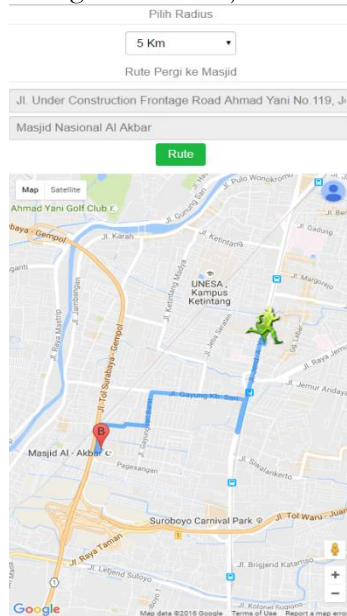
Gambar 5 menunjukkan tampilan aplikasi yang akan ditampilkan jika pengguna memilih untuk menampilkan rak masjid dengan radius 5 km dari posisi dia berdiri. Terlihat ada 3 masjid dengan radius 5 km. dengan adanya penambahan data dari beberapa contributor diharapkan daftar masjid ini bisa lebih lengkap. Jika pengguna ingin menampilkan semua masjid, pengguna dapat memilih pilihan semua masjid yang ada pada menu aplikasi. Percobaan fitur ini ditunjukkan pada gambar 6.



Gambar 6 tampilan semua radius

Gambar 6 menunjukkan tampilan aplikasi jika pengguna memilih untuk menampilkan semua masjid yang ada pada basis data. Pada percobaan prototipe aplikasi ini telah dimasukkan 5 lokasi masjid. Jika pengguna ingin menuju ke salah satu masjid, pengguna cukup melakukan klik pada gambar masjid yang diinginkan. Sebagai contoh dari lokasi UIN Sunan Ampel, pengguna ingin menuju ke masjid Nasional Al Akbar. Pengguna memilih radius

5 km kemudian klip gambar masjid nasional Al Akbar yang berjarak 2 koma 34 km dari lokasi. Aplikasi akan menunjukkan rute dari lokasi ia berdiri menuju masjid nasional Al Akbar sebagaimana ditunjukkan oleh gambar 7.



Gambar 7 rute menuju masjid



Gambar 8 Tampilan tambah masjid

Aplikasi ini memungkinkan pengguna untuk menambah data masjid. Caranya adalah melakukan klik pada menu tambah masjid kemudian aplikasi akan menunjukkan tampilan tambah masjid seperti ditunjukkan oleh gambar 8. Selanjutnya pengguna memasukkan nama masjid secara lengkap lalu Klik tombol kirim. Selanjutnya aplikasi akan menampilkan pesan bahwa data masjid berhasil ditambahkan seperti ditunjukkan pada gambar 9.



Gambar 9 tampilan sukses menambah data masjid

Berikut adalah tampilan aplikasi untuk pengguna administrator.



Gambar 10 halaman login

Gambar 10 menunjuk gambar 10 menunjukkan tampilan yang akan



Gambar 11 form untuk memasukkan username dan password dimunculkan oleh aplikasi jika pengguna ingin memasuki halaman admin untuk melakukan verifikasi data nama dan posisi masjid. Pengguna akan melakukan klik pada logo login selanjutnya mengisikan username dan password seperti ditunjukkan pada gambar 11. Selanjutnya pengguna menekan tombol enter atau kulit pada gambar segitiga untuk melakukan verifikasi data masjid. Jika pengguna salah dalam memasukkan username atau password maka aplikasi akan menampilkan gambar 10 dan mengosongkan username dan password yang sudah diisi. Jika username dan password sudah benar, maka aplikasi akan menunjukkan gambar 12.



Admin Pergi ke Masjid				
Masjid yang Belum Diverifikasi				
Nama Masjid	Latitude	Longitude	Status	Aksi
Masjid Uthul Albab	-7.3228226	112.7330776	Belum Diverifikasi	Verifikasi

Gambar 12 Tampilan daftar masjid yang belum diverifikasi

Gambar 12 menunjukkan tampilan aplikasi ketika ada data masjid yang masih belum diverifikasi begitu administrator melakukan verifikasi pada data masjid tersebut maka tampilan yang dimunculkan oleh aplikasi adalah gambar 13 di gambar ini dijelaskan bahwa data masjid yang perlu diverifikasi sudah tidak ada.



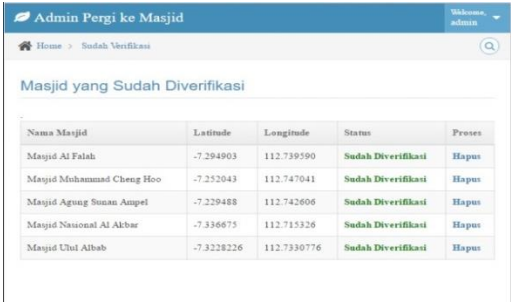


Gambar 13 Masjid yang belum diverifikasi



Gambar 14 tampilan menu admin

Jika pengguna ingin melihat data masjid yang sudah diverifikasi pengguna dapat klik menu di pojok kanan atas seperti ditunjukkan oleh gambar 14 kemudian klik pilihan ‘sudah diverifikasi’. Tampilan data masjid yang sudah di validasi ditunjukkan pada gambar 15. Jika pengguna ingin menghapus data tersebut maka pengguna dapat melakukan klik pada Link hapus. Maka sistem akan langsung menghapus data tersebut.



Gambar 15 Tampilan masjid yang sudah diverifikasi

## Kesimpulan dan Saran

Dari hasil pengujian dapat disimpulkan bahwa prototipe sistem informasi deteksi masjid terdekat berbasis peta multiplatform sebagai pendukung pelaksanaan ibadah tepat waktu telah selesai dibuat. Saran untuk penelitian mendatang adalah menambahkan fasilitas untuk menampilkan data masjid secara lebih detil seperti gambar masjid, nomor telepon pengurus atau takmir masjid, serta aktivitas atau event yang akan dilaksanakan di masjid.

## Ucapan Terima Kasih

Ucapan terima kasih kami berikan kepada pusat teknologi informasi dan pangkalan data Universitas Islam Negeri Sunan Ampel atas ketersediaannya menyediakan fasilitas server dan computer *client* untuk proses *development* dan uji coba aplikasi prototipe sistem informasi deteksi masjid terdekat menggunakan peta digital berbasis *multi-platform device (mobile and web)* sebagai pendukung pelaksanaan ibadah sholat tepat waktu ini.

## Daftar Pustaka

- Google (2016). "Google Maps." from <https://maps.google.com>.
- Indonesia, G. (2015). "The Airline of Indonesia."
- Komputer, B. (2016). "Menghitung Zakat Maal Menggunakan Zakka." from <http://bisakomputer.com/menghitung-zakat-maal-menggunakan-zakka/>.
- Musnandar, A. (2013). "Kamu lebih mengetahui urusan duniamu." from [http://old.uin-malang.ac.id/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4016:kamu-lebih-mengetahui-urusan-duniamu&catid=35:artikel&Itemid=210](http://old.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=4016:kamu-lebih-mengetahui-urusan-duniamu&catid=35:artikel&Itemid=210).
- Pendidikan, W. (2016). "Makalah Konsep Integrasi Ilmu Umum dan Ilmu Agama." from <http://www.wawasanpendidikan.com/2014/10/makalah-konsep-integrasi-ilmu-umum-dan-ilmu-agama.html>.
- Schools, W. (2015). "CSS Tutorial." from <http://www.w3schools.com/css>.
- Schools, W. (2015). "PHP Tutorial." from <http://www.w3schools.com/php/>.

## EVALUASI KUALITAS PELAYANAN PROYEK PENGADAAN PERUMAHAN DENGAN TINJAUAN MANAJEMEN PROYEK KONSTRUKSI SYARIAH DAN GREEN BUILDING

Agung Sedayu

Jurusan Teknik Arsitektur Fakultas Sains dan Teknologi

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Jln. Gajayana 50 Malang Jawa Timur

Email: agung\_resta@yahoo.co.id

**Abstrak:** *Permasalahan proyek perumahan bagi masyarakat perlu mendapat penanganan dan pemecahan. Kebiasaan bagi pengembang proyek untuk memperoleh keuntungan sebesar-besarnya namun banyak merugikan pengguna perlu diperbaiki dan diluruskan. Tujuan artikel ini adalah melakukan evaluasi kualitas pelayanan proyek pengadaan perumahan Griya Amorf Sawojajar Malang Jawa Timur dengan tinjauan prinsip-prinsip syariah Islam dan Green Building yang berkelanjutan dan ramah lingkungan. Metode yang digunakan adalah Importance Performance Analysis (IPA), Quality Function Deployment (QFD), dan regresi linear berganda. Hasil IPA memperoleh 12 faktor dengan skor tertinggi tingkat kepentingannya adalah Proses konstruksi yang tepat waktu sesuai jadwal proyek. Hasil QFD memperoleh 17 respon teknis dengan skor tertinggi adalah Pelayanan dengan sistem syariah: pembayaran, akad, perjanjian, dan informasi yang jelas dan jujur. Analisis regresi memperoleh tingkat pengaruh faktor pelayanan yang kuat terhadap kualitas pelayanan pengadaan perumahan.*

**Kata kunci:** Pengadaan Perumahan, Manajemen Syariah, Green Building  
Pendahuluan

### Latar Belakang

Perkembangan Proyek konstruksi di Indonesia diikuti oleh berbagai macam permasalahan yang berkaitan dengan pelaksanaan konstruksi fasilitas fisik khususnya gedung. Permasalahan tersebut banyak menimbulkan konflik baik antar sesama manusia maupun dengan lingkungan. Hal ini pada al-Quran,

*“Telah Nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).” (QS. Ar Ruum: 41).*

Munculnya perusahaan kontraktor yang banyak berafiliasi menjadi pengembang dalam bidang properti menambah persaingan yang mendorong perusahaan tersebut untuk berlomba-lomba untuk meningkatkan eksistensinya dalam proyek konstruksi. Para perusahaan konstruksi (kontraktor) banyak melakukan inovasi dan terobosan dalam mengelola organisasi perusahaannya,

mulai manajerial kantor, hubungan masyarakat, pemasaran, hingga pelaksanaan dan implementasi fisik di lapangan (Sedayu, 2010:47). Persaingan tersebut seringkali menambah banyak persoalan yang berdampak merugikan bagi klien. Pengusaha konstruksi melakukan manajemen keuangan yang seringkali melanggar syariah Islam, dimana proyek konstruksi menguntungkan pihak kontraktor namun merugikan bagi customer. Manajemen yang digunakan tidak berbasis syariah, namun banyak berbasis liberal dan kapitalistik. Seperti yang telah diketahui, sistem perekonomian yang mendominasi di Indonesia adalah sistem ekonomi liberal dan kapitalistik. Revrisond Baswir menggambarkan posisi laporan pendapatan dari suatu perusahaan yang berlandaskan akuntansi kapitalistik. Keberadaan buruh sangat menentukan posisi laba atau rugi perusahaan, namun yang terjadi adalah sebaliknya, upah buruh diperlakukan sebagai biaya dan dikelompokkan bersama-sama dengan akun-akun harga pokok produksi lainnya (Siddiqi, 1991:87). Ketidaksetaraan derajat antara pemimpin dan karyawan hanya terjadi pada ekonomi kapitalistik dan sosialis, sebagaimana Rasulullah saw mengingatkan di dalam sebuah hadits bahwa pelayan kita adalah saudara kita (Abusinn, 2008).

Permasalahan pengadaan proyek perumahan bagi masyarakat perlu mendapat penanganan dan pemecahan. Sistem manajemen dan pelayanan yang ada hendaknya mengacu pada prinsip syariah Islam dan sesuai prinsip *Green Building*.

## **Tujuan**

Penelitian ini bertujuan untuk mengevaluasi kinerja dan kualitas kinerja pengembang/kontraktor proyek konstruksi dalam mengadakan perumahan Griya Amorf Sawojajar Malang Jawa Timur dengan tinjauan syariah Islam dan *Green Building*.

Batasan kajian pada tahapan pelaksanaan konstruksi dan persyaratan teknis yang berkaitan dengan proyek tersebut. Tinjauan yang menjadi pijakan kajian adalah *green building* dan manajemen konstruksi syariah.

## **Tinjauan Pustaka**

### **1. Kerangka Konsep Kinerja Fasilitas**

Kerangka konsep penelitian ini mengacu pada *Performance Based Design of Buildings* (PeBBu), *Final Domain Report* CIBdf (Spekkink, 2005) yang memberikan konsep kualitas pelayanan suatu fasilitas fisik berupa gedung yang berbasis kinerja dengan mempertimbangkan keseimbangan antara aspek teknis gedung meliputi fasilitas utama dan penunjang dengan kebutuhan pengguna (*user needs*), sehingga diharapkan ada kesesuaian antara aspek teknis dan aspek fungsi menurut pengguna.

### **2. Prinsip-Prinsip *Green Building***

Kenyamanan bangunan dapat menerapkan bangunan ramah lingkungan atau *green building*. Perencanaan dan perancangan *green building* harus memperhatikan organisasi ruang dan bahan bangunan. Disamping itu, faktor sosial, budaya, dan historis menjadi unsur yang sangat penting untuk turut ditampilkan dalam desain bangunan.

Untuk mengantisipasi segala gangguan terhadap bangunan, maka dapat diterapkan konsep *green building* yaitu konsep bangunan yang berupaya meminimalkan pengaruh buruk terhadap lingkungan alam maupun manusia (Sedayu, 2015). Prinsip-prinsip *Green Building* meliputi:

- a. Hemat energi/*Conserving energy*.
- b. Memperhatikan kondisi iklim/*Working with climate*
- c. Meminimalkan sumber daya baru/*Minimizing new resources*
- d. Mendukung kenyamanan penghuni bangunan/*Respect for user*
- e. Merespon keadaan tapak dari bangunan/*Respect for site*
- f. Menetapkan seluruh prinsip *green building* secara keseluruhan/*Holism*.

Sifat – sifat *green building* antara lain:

- *Sustainable* (Berkelanjutan).

Yang berarti bangunan *green building* tetap bertahan dan berfungsi seiring zaman, konsisten terhadap konsepnya yang menyatu dengan alam tanpa adanya perubahan – perubahan yang signifikan tanpa merusak alam sekitar.

- *Earthfriendly* (Ramah lingkungan).

*Green building* mempunyai sifat ramah terhadap lingkungan sekitar, energy, dan aspek – aspek pendukung lainnya.

- *High performance building*.

Konsep *Green building* adalah “*High performance building*” yang meminimalkan penggunaan energi yang berasal dari alam (*Energy of nature*) dan dipadukan dengan teknologi tinggi (*High technology performance*). Contohnya :

- Penggunaan panel surya (*Solar cell*) dan angin dalam teknologi hybrid untuk memanfaatkan energi alam.
- Penggunaan material yang dapat di daur ulang.
- Penggunaan konstruksi, bentuk fisik, dan fasad bangunan yang dapat mendukung konsep *green building*.

## Aplikasi Azas Syariah dalam Jasa Konstruksi

### 1. Manajemen Syariah

Menurut K.H. Didin Hafidhuddin (2003), manajemen syariah adalah perilaku yang terkait dengan nilai-nilai keimanan dan ketauhidan. Jika setiap perilaku orang yang terlibat dalam sebuah kegiatan dilandasi dengan nilai tauhid, maka diharapkan perilakunya selalu menyadari adanya Allah swt. yang akan mencatat setiap amal perbuatan yang baik maupun yang buruk. Hal ini berbeda dengan manajemen konvensional yang sama sekali tidak terkait bahkan terlepas dari nilai-nilai tauhid. Setiap kegiatan dalam manajemen syariah diupayakan menjadi amal saleh yang bernilai abadi.

Menurut Ahmad Ibrahim Abu Sinn (2006) diantara karakteristik yang membedakan teori manajemen Islam dengan teori lain adalah konsentrasi teori Islam terhadap segala variabel yang berpengaruh (influence) terhadap aktivitas manajemen dalam dan di luar organisasi, dan hubungan perilaku individu terhadap faktor-faktor sosial yang berpengaruh.

### 2. Manajemen Proyek Konstruksi Syariah

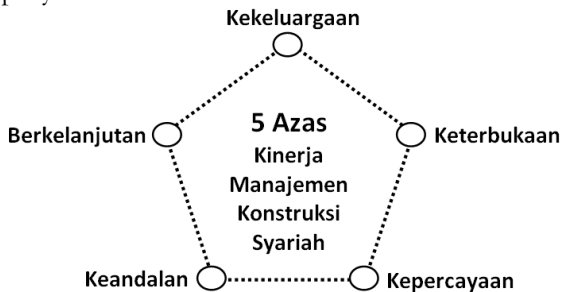
Manajemen konstruksi syariah menerapkan 5 azas (lihat **Gambar 1**):

a. Azas Kekeluargaan

Azas ini memiliki kesamaan dengan prinsip jamaah di dalam konsepsi Islam. Proyek konstruksi melibatkan banyak pihak dan stakeholder yang saling berinteraksi dalam suatu sistem penyelesaian konstruksi.

b. Azas Keterbukaan

Sistem manajemen proyek yang digunakan yakni sistem manajemen terbuka. Aspek keterbukaan, kejujuran, dan transparansi menjadi sangat penting dalam proyek konstruksi.



**Gambar 1. Lima azas kinerja dan pelayanan dalam manajemen konstruksi syariah**

c. Azas Kepercayaan

Terjalannya keterbukaan di antara pihak-pihak yang berkepentingan atau terlibat dalam proyek akan memunculkan rasa percaya di antara kedua pihak, karena keterbukaan sistem manajemen yang digunakan untuk melaksanakan dan mewujudkan suatu pekerjaan atau proyek konstruksi didasari oleh kejujuran.

d. Azas Keandalan

Azas keandalan meliputi ketepatan waktu dalam pekerjaan konstruksi sesuai dengan rencana dan kesepakatan, ketepatan desain dan hasil pelaksanaan dengan spesifikasi material yang ditetapkan, keakuratan hasil pekerjaan yang maksimal, hasil yang berimbang dengan biaya yang dikeluarkan, dan pelayanan terhadap segala keluhan dan pengaduan dari pihak pengguna.

e. Azas Berkelanjutan

Pelaksanaan konstruksi diharapkan konsisten dan berkelanjutan. Konsistensi tersebut dilandasi oleh pengelolaan berbasis syariah Islam yang mengharap ridho Allah swt.

### **Penelitian Terdahulu**

Penelitian ini ditunjang oleh beberapa kajian dan penelitian terdahulu. Tabel 1 menunjukkan penelitian terdahulu.

**Tabel 1. Penelitian Terdahulu**

No	Peneliti	Tahun	Variabel Penelitian	Metode Penelitian	Hal yang Diacu
1	Nuryani	2006	Perijinan, organisasi pelaksanaan, pembiayaan, pengadaan lahan, pengadaan sarana prasarana, dan mekanisme pembangunan rumah	Perpaduan antara analisis kualitatif dan analisis kuantitatif	Variabel disesuaikan dan metode penelitian digunakan
2	Hardiman	2006	Kondisi tapak, bahan bangunan, utilitas	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Studi konseptual</li> </ul>	Variabel penelitian dikembangkan
3	Andriati	2007	Keandalan, durabilitas, dan pengendalian pencemaran lingkungan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Survei dan wawancara</li> <li>• Diskusi dengan tenaga ahli</li> </ul>	Variabel penelitian dikembangkan dan standar bahan bangunan yang diacu
4	Herina	2007	Elemen bangunan, kualitas bangunan, pekerjaan perbaikan, dan kenyamanan penghuni	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Survei dan wawancara</li> <li>• Diskusi dengan tenaga ahli</li> </ul>	Variabel penelitian dikembangkan dan standar bahan bangunan yang diacu
5	Sedayu	2010	Analisis Biaya Proyek dan Manajemen Konstruksi Syariah	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Studi Konseptual</li> <li>• Studi kontekstual</li> </ul>	Tinjauan pustaka diadaptasi dan data penelitian dikembangkan
6	Wulandari	2010	Pemahaman pemangku kepentingan perusahaan lebih mendalam, Prinsip tentang hak-hak stakeholder, Kesamaan tentang perilaku pemangku kepentingan, Prinsip transparansi dan akuntabilitas korporasi	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dokumentasi</li> <li>• Pendekatan alternatif (kualitatif)</li> </ul>	Metode dan variabel penelitian dikembangkan dan tinjauan pustaka diadaptasi
7	Ambrosius	2011	Kriteria keuangan, personil, peralatan, pengalaman kerja, pekerjaan yang sedang dilaksanakan, manajemen mutu dan keselamatan kerja, waktu, biaya, dan kualitas	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Survei</li> <li>• Analisis regresi linier</li> </ul>	Variabel disesuaikan dan metode penelitian dikembangkan
8	Mardiansyah	2012	Lokasi, curah hujan, dan sistem jaringan drainase.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Survei</li> <li>• Kuantitatif deskriptif</li> </ul>	Variabel penelitian dikembangkan
9	Priyo	2013	Biaya dan teknis	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sistem Gugur</li> <li>• Sistem Nilai (<i>Merit Point System</i>).</li> </ul>	Tinjauan pustaka diacu dan dikembangkan
10	Huda	2013	<i>Appropriate Site Development, Energy Efficiency and Refrigerant, Water Conservation, Material Resources and Cycle, dan Indoor Air Health and Comfort</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pengukuran lapangan</li> <li>• Kuantitatif dan kualitatif observasi</li> <li>• <i>Greenship standard ranking</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Variabel penelitian dikembangkan</li> <li>• Menggunakan metode survei dan observasi dalam tahapan survei</li> </ul>
11	Syahrozi	2013	Tata ruang, Bentuk dan tampak bangunan, dan Penghawaan ruangan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dokumentasi</li> <li>• Optimasi dan pemodelan</li> </ul>	Metode penelitian digunakan dan variabel penelitian disesuaikan
12	Ervianto	2013	<i>Environment and Water, Access and Equity, Construction Activities, Materials and Resources, dan Pavement Technologies</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Rating Greenroad</i></li> <li>• <i>Invest</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Variabel penelitian dikembangkan</li> <li>• Kajian pustaka digunakan</li> </ul>
13	Komalasari	2014	<i>Energy Efficiency Measure, Natural and artificial</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Studi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Variabel penelitian</li> </ul>

			<i>Lighting, Ventilation, Climate Change Impact, dan Air condition system</i>	komparasi	dikembangkan
				● Pemodelan dengan <i>software</i> ● Pengukuran langsung	● Memperdalam tahap dan metode penelitian yang ada
14	Muzammil	2014	Intensitas banjir, mutu air tanah, area banjir, dan jenis tanah Keamanan, Keselamatan dan Kesehatan, Daya Tanggap Pengembang, Utilitas Bangunan, Estetika Arsitektural, Kemudahan dan Keterjangkauan,	Survei dan aplikasi lapangan	Metode penelitian disesuaikan
15	Sedayu	2015	Keandalan Transportasi, Daya Tahan bangunan, Frekuensi dan Kepadatan, Kenyamanan dan Keteraturan, Ketersediaan dan Kapasitas Fasilitas Umum, dan Penerapan Konsep Ramah Lingkungan	● Survei ● Statistik deskriptif	Variabel penelitian digunakan dan disesuaikan

### Metode

Tahapan metode dan analisis terdiri atas :

1. **Kajian Pustaka** dan penelitian terdahulu, Tahapan ini untuk menentukan instrumen awal survei pendahuluan.

2. Penyusunan **suara pengguna**

Penggalian suara pengguna (*voice of user*) ini melalui survei pendahuluan. Skala pengukuran pada survei pendahuluan ini mencakup:

- 1 = tidak dibutuhkan
- 2 = kurang dibutuhkan
- 3 = cukup dibutuhkan
- 4 = dibutuhkan
- 5 = sangat dibutuhkan

3. Suara pengguna dikembangkan menjadi **instrumen lanjutan**

Instrumen lanjutan disebar kepada 30 responden untuk dilakukan uji coba. Disamping itu, dilakukan uji validitas yaitu uji yang berkorelasi kuat apabila nilai korelasinya di atas angka 0,6 (Sugiyono, 2009). Untuk keperluan uji korelasi, maka digunakan korelasi *product moment* dari Pearson. Adapun persamaannya adalah :

$$r_{xy} = \frac{N \sum XY - (\sum X)(\sum Y)}{\sqrt{[N \sum X^2 - (\sum X)^2][N \sum Y^2 - (\sum Y)^2]}}$$

Dimana :

- $r_{xy}$  =Koefisien korelasi item yang dicari  
 $X$  =Skor responden untuk tiap item  
 $Y$  =Total skor responden dari seluruh item  
 $\sum X$  =Jumlah skor dalam distribusi X  
 $\sum Y$  =Jumlah skor dalam distribusi Y  
 $\sum X^2$  =Jumlah kuadrat masing-masing skor X



$\Sigma Y^2$  =Jumlah kuadrat masing-masing skor Y

N = Jumlah subyek

Uji reliabilitas untuk mengetahui apakah alat pengumpul data pada dasarnya menunjukkan tingkat ketepatan, keakuratan, kestabilan, atau konsistensi alat tersebut dalam mengungkapkan gejala tertentu. Untuk menguji *Internal Consistency* dengan menggunakan koefisien konsistensi (*Alpha Cronbach*).

Persamaan *Alpha Cronbach*:

$$r_1 = \left[ \frac{k}{k-1} \right] \left[ \frac{1 - \sum \sigma b^2}{\sigma.t^2} \right]$$

Dimana :  $r_1$ =Konsistensi instrumen

k=Banyaknya butir pertanyaan

$\Sigma \sigma b^2$ = Jumlah varians butir

$\sigma b^2$ =Varians total

Dengan ketentuan bahwa apabila nilai koefisien alpha (koefisien *Alpha Cronbach*) berada di atas 0,60 (Sugiyono, 2009). Alat pengumpul data yang digunakan adalah angket atau kuisioner dengan skala pengukuran sebagaimana tabel berikut:

**Tabel 2. Skala pengukuran instrumen penelitian**

Variabel	Kepentingan Pengguna (TK)	Kepuasan Pengguna (KP)	Harapan Pengguna (HP)
Skala Pengukuran	1 = tidak penting	1= tidak memuaskan	1 = tidak diharapkan
	2 = kurang penting	2=kurang memuaskan	2 = kurang diharapkan
	3 = cukup penting	3=cukup memuaskan	3 = cukup diharapkan
	4 = penting	4=cukup memuaskan	4 = diharapkan
	5 = sangat penting	5=sangat memuaskan	5 = sangat diharapkan

#### 4. Survei Lanjutan

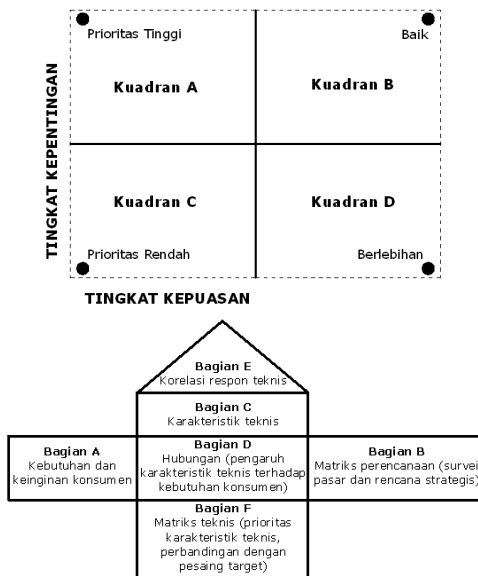
Survei lanjutan dengan menyebarkan instrumen lanjutan terhadap responden yaitu pihak pengguna atau pembeli rumah.

#### 5. Importances Performance Analysis

Analisis IPA ini dilakukan untuk mendapatkan tingkat kepentingan pengguna terhadap. Tingkat kepentingan pengguna digambarkan dalam diagram kepentingan yang terbagi atas empat kuadran (Gambar 2) sebagai berikut:

- Kuadran A, area yang memuat faktor-faktor yang dianggap penting oleh pengguna tetapi belum sesuai dengan yang diharapkan.
- Kuadran B, area yang memuat faktor-faktor yang dianggap penting oleh pengguna dan tingkat kepuasan relatifnya lebih tinggi.
- Kuadran C, area yang memuat faktor-faktor yang dianggap kurang penting dan kenyataannya kurang istimewa.

- Kuadran D, area yang memuat faktor-faktor yang dianggap kurang penting oleh pengguna dan dirasakan berlebihan.



## 6. Quality Function Deployment

*Quality Function Deployment (QFD)* untuk mengetahui prioritas dan target peningkatan kualitas pengadaan perumahan menurut pengguna. Rumah kualitas (*house of quality*) merupakan bagian analisis QFD seperti ditunjukkan pada **Gambar 3**. Responden penelitian adalah pihak pengguna atau pembeli rumah di perumahan Griya Amorf Sawojajar 2. Penentuan sampel penelitian dicari

dengan persamaan Bernoulli: 
$$N \geq \frac{\left(Z_{\frac{\alpha}{2}}\right)^2 p.q}{e^2},$$
 sehingga menjadi 
$$N \geq \frac{(1,96)^2 .0,95.0,05}{(0,05)^2} \rightarrow N \geq 72,99 \approx 73$$

Dimana, N = jumlah sampel minimum ; Z = nilai distribusi normal; e = tingkat kesalahan ; p = proporsi jumlah kuisioner yang dianggap benar; dan q = proporsi jumlah kuisioner yang dianggap salah. Nilai yang dianggap benar sebesar 95% dan salah adalah 5%. Untuk menghindari kekurangan data diputuskan dipakai 100 orang responden. Tahapan dalam QFD meliputi :

1. *Customer Satisfaction Performance*: penilaian pengguna tentang seberapa baik

pelayanan. Rumusnya adalah: 
$$WAP = \frac{\sum PW}{N} = \frac{\sum (TP) \times n}{N}$$
 Dimana,  
WAP = Weight average performance  
PW = Performance weight

TP = Skala tingkat kepuasan

N = jumlah responden

2. *User Expected Performance* : bagian dari *User Performance* yang diharapkan,

$$WAP = \frac{\sum EPW}{N} = \frac{\sum (TH) \times N}{N} \quad \text{Dimana,}$$

EPW = *expected performance weight*

TH = Skala tingkat kepuasan harapan

N = Jumlah responden

3. *Gap* yang bernilai negatif menunjukkan permasalahan yang dihadapi sehingga perlu dilakukan perbaikan.

4. *Goal*: seberapa besar tingkat performansi kepuasan yang diharapkan dapat dicapai.

5. *Improvement Ratio (IR)*: suatu ukuran seberapa besar yang harus dilakukan.

*Goal*

IR =  $\frac{Goal}{USP}$ , dimana USP = *User Satisfaction Performance*

6. *Sales Point* mencerminkan kemampuan menjual pelayanan dan produk berdasarkan keinginan pengguna. Skala *Sales Point*:

- 1,0 = tidak ada titik penjualan
- 1,2 = titik penjualan menengah
- 1,5 = penjualan kuat

7. *Raw Weight* berisi nilai perhitungan dari data dan keputusan dalam matriks perencanaan. Nilai dari *Raw Weight* untuk setiap *User Need* adalah: *Raw Weight* =  $IU \times IR \times SP$ .

Dimana, RW = *Raw Weight*

IU = *importance to user*

IR = *improvement ratio*

SP = *Sales point*

8. *Normalized Raw Height (NRH)* berisi nilai *Raw Weight* (RW) dengan skala antara 0 sampai 1 atau dalam presentase.

RW



NRH =  $\frac{RW}{RW_{Total}}$

9. Respon Teknis adalah hasil diskusi peneliti dan pengembang terhadap masukan pengguna.

10. Matriks Hubungan dan Prioritas: seberapa jauh pengaruh respon teknis dalam menangani dan mengendalikan kebutuhan dengan kepuasan pengguna.

11.

**Tabel 3. Simbol-simbol matriks hubungan**

Pengertian	Simbol	Nilai Numerik
Tidak ada hubungan	Kosong	0
Terdapat hubungan		1
Hubungan Moderat		3

Nilai prioritas : kontribusi dari respon teknis terhadap pemenuhan keinginan konsumen.

Cont =  $\sum \text{NRH} \times \text{Nilai Numerik}$

Nilai kontribusi atau *normalized contribution* (NC): prioritas dan respon teknis dalam skala 0 hingga 1 menunjukkan prosentase yang didapat dari :  $\text{NC} = \frac{\text{Cont}}{\text{Total Cont}}$

, Dimana cont = contribution

12. *Own Performance* (OP) dapat dihitung dengan menggunakan rumus sebagai

$$\frac{\sum (\text{CSP} \times \text{nv})}{\sum \text{nv}}$$

berikut:  $\text{OP} = \frac{\sum (\text{CSP} \times \text{nv})}{\sum \text{nv}}$ , dimana,

CSP = *customer satisfaction performance*

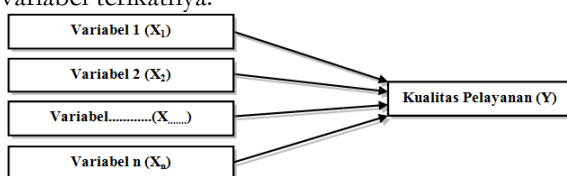
nv = *numerical value*

13. Diagram affinitas: penggolongan faktor-faktor perbaikan pelayanan.

## 7. Analisis Regresi Linier Berganda

Analisis Regresi Linier Berganda (*Multiple Linear Regression*) digunakan untuk mengetahui pengaruh antar variabel penelitian terhadap kualitas pelayanan pengadaan perumahan. Regresi linier berganda memerlukan uji persyaratan yang disebut Uji Asumsi Klasik yang meliputi Uji Normalitas, Uji Linearitas Garis Regresi, Uji Multikolinearitas, Uji Autokorelasi, Uji Heteroskedastisitas, dan Uji Pengaruh Secara Parsial.

Penelitian ini terdiri dari 8 variabel bebas (independen) serta satu variabel terikat (Dependen). **Gambar 4.** adalah hubungan delapan variabel bebas terhadap variabel terikatnya.



**Gambar 4. Hubungan**

**Antar Variabel Kualitas Pelayanan Pengadaan Perumahan**

## 8. Teknik Analisis Data

Model regresi berganda (*Multiple Regression Models*) dengan fungsi berikut:

$$Y = a_1X_1 + a_2X_2 + \dots + a_nX_n + e$$

Dimana :

Y = Variabel Terikat pelayanan

$a_0$  = *Intercept*

$a_1, a_2, a_3$  = Koefisien variabel bebas

$X_1$  = Variabel Bebas ke-1

X<sub>2</sub>= Variabel Bebas ke-2

X<sub>n</sub>= Variabel Bebas ke-n

## Hasil dan Pembahasan

### 1. Hasil Penggalan Suara Pengguna

Hasil survei pendahuluan terhadap 30 responden (pembeli rumah) ditunjukkan pada **Tabel 4**.

**Tabel 4. Klasifikasi Faktor Pelayanan**

Notasi	Faktor Pelayanan	Mean	Ranking
P <sub>1</sub>	Jaminan ( <i>assurance</i> ) pada akad perjanjian, pembayaran, desain, surat/berkas, kondisi <i>force majeure</i> , kerusakan bangunan, gangguan dan intimidasi	4,088	2
P <sub>2</sub>	Daya tanggap dan keandalan ( <i>responsiveness and reliability</i> ) pengembang dalam hal pemberian perhatian, tanggap terhadap permasalahan, sopan dan ramah, menguasai informasi, dan proses konstruksi selesai tepat waktu	4,125	1
P <sub>3</sub>	Kinerja ( <i>performance</i> ) fasilitas dan utilitas rumah dan kawasan, dan kinerja material konstruksi dan non konstruksi	3,769	6
P <sub>4</sub>	Estetika ( <i>aesthetics</i> ) atau keindahan sesuai dengan desain, biaya, dan spesifikasi material yang ditetapkan dan disepakati	3,743	8
P <sub>5</sub>	Kemudahan ( <i>easiness</i> ) dalam informasi, inspeksi dan evaluasi, pelayanan, koordinasi dengan pengembang, pelaksana konstruksi, dan perbankan	3,755	7
P <sub>6</sub>	Daya tahan atau keawetan ( <i>durability</i> ) material konstruksi dan non konstruksi dan spesifikasi material sesuai dengan bestek	3,870	4
P <sub>7</sub>	Ramah Lingkungan ( <i>eco-friendly</i> ) dalam desain, material, energy alternatif tenaga surya dan angin, tidak area negatif, pencahayaan dan penghawaan alami, view dan arah hadap, dan organisasi ruang	3,811	5
P <sub>8</sub>	Desain Islami ( <i>Islamic Design</i> ) pada perbedaan ruang wanita dan pria, arah hadap KM/WC, lokasi kamar mandi, material bangunan, dan tersedia tempat ibadah	3,922	3

Delapan faktor pelayanan meliputi Jaminan (*Assurance*), Daya Tanggap dan Keandalan (*Responsibility and Reliability*), Kinerja (*Performance*), Estetika (*Aesthetics*), Kemudahan (*Easiness*), Daya tahan (*Durability*), Ramah Lingkungan (*Eco-friendly*), Desain Islami (*Islamic Design*). Dari **Tabel 3** tampak bahwa faktor Daya tanggap dan keandalan (P<sub>2</sub>) memiliki skor *mean* tertinggi tingkat kebutuhannya sedangkan faktor yang terendah adalah Estetika (P<sub>4</sub>).

### 2. Hasil Uji Validitas dan Relibilitas

Suatu instrumen berkorelasi kuat apabila nilai korelasinya di atas angka 0,6 (Sugiyono, 2009), sehingga instrumen valid. Untuk tingkat keandalan instrumen dengan ketentuan bahwa apabila nilai koefisien alpha (koefisien *Alpha Cronbach*) berada di atas 0,60 (Sugiyono, 2009), maka instrumen demikian disebut andal. Hasil uji validitas dan reliabilitas instrumen ditunjukkan pada **Tabel 5**. Proses pengujian dilakukan dengan bantuan SPSS 20.0. Untuk keperluan analisis perlu diklasifikasikan 3 variabel penelitian yaitu Tingkat Kepentingan Pengguna (TK), Kepuasan Pengguna (KP), dan Harapan Pengguna (HP).

**Tabel 5. Hasil uji validitas dan reliabilitas**

No	Variabel Penelitian	Uji Validitas (nilai korelasi)	Uji Reliabilitas (nilai alpha)	Keputusan
1	Tingkat Kepentingan (TK)	Seluruh item > 0,6	0,965 (>0,6)	Valid dan andal
2	Kepuasan Pengguna (KP)	Seluruh item > 0,6	0,972 (>0,6)	Valid dan andal
3	Harapan Pengguna (HP)	Seluruh item > 0,6	0,942 (>0,6)	Valid dan andal

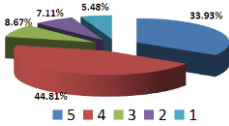
Dari **Tabel 5**, tampak bahwa hasil uji validitas dan reliabilitas instrumen dinyatakan valid dan andal, sehingga layak dan memenuhi persyaratan untuk dilakukan analisis dan pengujian selanjutnya.

3. Analisis Deskripsi

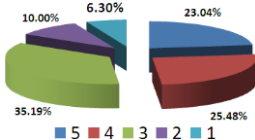
Analisis deskripsi untuk memberikan gambaran secara global hasil penelitian awal. Hasil deskripsi frekuensi faktor pelayanan dalam tiga variabel penelitian disajikan dalam **Tabel 6**, sedangkan **Gambar 6-8** menyajikan gambaran frekuensi secara grafik. Tampak pada **Tabel 5** dan **Gambar 5**, bahwa Tingkat Kepentingan (TK) memiliki skor rata-rata mendekati sangat penting (skala 4), sedangkan Kepuasan Pengguna (KP) mendekati cukup memuaskan (skala 3). Untuk Harapan Pengguna (HP) mendekati diharapkan (skala 4).

Tabel 6. Deskripsi Frekuensi Variabel Penelitian

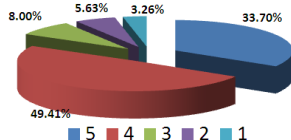
Variabel	Mean	Skala Pengukuran									
		5		4		3		2		1	
		Frek	%	Frek	%	Frek	%	Frek	%	Frek	%
TK	3,946	458	33,93%	605	44,81%	117	8,67%	96	7,11%	74	5,48%
KP	3,490	311	23,04%	344	25,48%	475	35,19%	135	10,00%	85	6,30%
HP	4,047	455	33,70%	667	49,41%	108	8,00%	76	5,63%	44	3,26%



Gambar 6. Grafik Frekuensi Tingkat Kepentingan (TK)



Gambar 7. Grafik Frekuensi Kepuasan Pengguna (KP)



Gambar 8. Grafik Frekuensi Harapan Pengguna (HP)

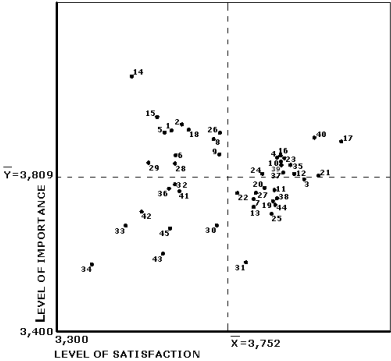
4. Hasil Importance Performance Analysis

Delapan faktor pelayanan yang disebut faktor utama dikembangkan lebih lanjut menjadi 45 rincian faktor pelayanan pengadaan rumah. Hasil perhitungan nilai rata-rata (*mean*) terhadap 45 faktor pelayanan disajikan pada **Tabel 7** yang mencakup kepuasan Pengguna (KP) dan Tingkat Kepentingan Pengguna (TK). Hasil perhitungan ini diperoleh dari tahapan survei lanjutan terhadap 100 orang responden.

**Tabel 7. Skor Tingkat Kepentingan dan Kepuasan Pengguna**

No	Rincian faktor Kinerja	KP	TK
1	Kejelasan akad dan perjanjian yang jujur, maslahat, dan sesuai syariah	3,603	3,931
2	Sistem pembayaran sesuai syariah dapat melalui perbankan syariah	3,630	3,947
3	Menentukan desain dan spesifikasi bangunan rumah	3,952	3,802
4	Kelengkapan dan kejelasan surat dan berkas pengadaan rumah	3,881	3,860
5	Kejelasan perlindungan pada kondisi <i>force majeure</i>	3,585	3,926
6	Pelayanan perlindungan terhadap kerusakan bangunan pasca konstruksi	3,614	3,866
7	Terbebas dari intimidasi, gangguan, dan ancaman	3,819	3,750
8	Pengembang yang memberikan perhatian atas semua keluhan klien	3,714	3,908
9	Pengembang cepat tanggap terhadap permasalahan klien	3,729	3,868
10	Pengembang sopan dan ramah dalam melayani	3,891	3,849
11	Pengembang memberikan informasi yang jelas dan jujur	3,874	3,774
12	Pengembang menguasai informasi secara lengkap	3,926	3,817
13	Pelayanan sesuai dengan kebutuhan klien	3,819	3,729
14	Proses konstruksi yang tepat waktu sesuai jadwal proyek	3,498	4,074
15	Keandalan dalam pelayanan seluruh kegiatan pengadaan rumah	3,565	3,967
16	Berfungsinya fasilitas dan utilitas rumah	3,890	3,865
17	Berfungsinya fasilitas dan utilitas kawasan perumahan	4,050	3,902
18	Kinerja material konstruksi dan non konstruksi yang baik	3,648	3,933
19	Estetika bangunan sesuai dengan item desain yang diminta	3,870	3,745
20	Estetika bangunan sesuai dengan biaya yang dibayarkan	3,848	3,780
21	Estetika bangunan sesuai dengan spesifikasi material bangunan	3,990	3,812
22	Kemudahan memperoleh seluruh informasi pengadaan rumah	3,776	3,766
23	Kemudahan melakukan inspeksi dan evaluasi konstruksi	3,900	3,858
24	Kemudahan memperoleh pelayanan selama dan pasca konstruksi	3,842	3,817
25	Kemudahan untuk berkoordinasi dengan pihak pengembang	3,866	3,711
26	Kemudahan untuk berkoordinasi dengan pihak pelaksana konstruksi	3,730	3,925
27	Kemudahan untuk berkoordinasi dengan pihak perbankan	3,825	3,766
28	Masa ketahanan material konstruksi dan non konstruksi	3,612	3,844
29	Spesifikasi material yang digunakan baik dan sesuai persyaratan teknis	3,542	3,846
30	Desain dan material menunjang keamanan dan keselamatan	3,722	3,681
31	Desain dan material sesuai dengan ergonomi dan kenyamanan	3,799	3,583
32	Material dan konstruksi yang digunakan ramah lingkungan	3,612	3,789
33	Energi alternatif bersumber surya matahari	3,482	3,680
34	Energi alternatif bersumber angin	3,393	3,578
35	Tidak ada area negatif baik ruang dalam maupun ruang luar	3,916	3,840
36	Desain dan material tanggap orang cacat, balita, manula, dan wanita	3,596	3,778
37	Berfungsinya pencahayaan alami (bersumber sinar matahari)	3,897	3,820
38	Berfungsinya penghawaan alami (sirkulasi angin)	3,880	3,752
39	View dan arah hadap bangunan terhadap arah angin dan matahari	3,892	3,840
40	Organisasi dan arah hadap ruang sesuai dengan standar ideal arsitektural	3,979	3,912
41	Terdapat pembedaan ruang antara wanita dan pria	3,624	3,771
42	Arah hadap kamar mandi/WC (toilet) tidak menghadap kiblat	3,524	3,717
43	Penempatan kamar mandi tersembunyi dan tidak mudah terlihat	3,580	3,606
44	Penggunaan material ruang bangunan yang menutup aurat	3,876	3,735
45	Tersedia ruang tempat untuk beribadah	3,599	3,673

Selanjutnya nilai mean pada **Tabel 6** diplot ke dalam diagram klasifikasi kepentingan yang memiliki empat kuadran dengan skor *mean* total untuk Tingkat Kepentingan/TK ( $\bar{Y}$ ) = 3,809 dan Kepuasan Pengguna/KP ( $\bar{X}$ ) = 3,752. Hasil plotting tersebut dapat dilihat pada **Gambar 9**. Tahapan analisis ini disebut tahap analisis kepentingan-kepuasan atau *Importance-Performance Analysis* (IPA).



**Gambar 9.** Diagram klasifikasi kepentingan-kepuasan pengadaan perumahan

Klasifikasi faktor pelayanan pada empat kuadran pada diagram klasifikasi kepentingan-kepuasan (pada **Gambar 9**) ditunjukkan pada **Tabel 8**.

**Tabel 8.** Tingkat prioritas perbaikan faktor pelayanan pengadaan perumahan

Kuadran		Notasi Faktor Pelayanan
A	: Prioritas tinggi	1, 2, 5, 6, 8, 9, 14, 15, 18, 26, 28, 29
B	: Baik	4, 10, 12, 16, 17, 21, 23, 24, 35, 37, 39, 40
C	: Prioritas rendah	30, 32, 33, 34, 36, 41, 42, 43, 45
D	: Berlebihan	3, 7, 11, 13, 19, 20, 22, 25, 27, 31, 38, 44

Dari **Gambar 9** dan **Tabel 8**, tampak bahwa faktor pelayanan yang berada pada kuadran A berjumlah 12 dimana 5 faktor yang memiliki skor tertinggi tingkat kepentingannya meliputi: Proses konstruksi yang tepat waktu sesuai jadwal proyek (no.14), Keandalan dalam pelayanan seluruh kegiatan pengadaan rumah (no.15), Sistem pembayaran sesuai syariah bisa melalui perbankan syariah (no.2), Kinerja material konstruksi dan non konstruksi yang baik (no.18), dan Kejelasan akad dan perjanjian yang jujur, maslahat, dan sesuai syariah (no.1). Dari **Tabel 8** tampak bahwa faktor Proses konstruksi yang tepat waktu sesuai jadwal proyek (no.14) menjadi faktor dengan tingkat prioritas tinggi untuk diperbaiki dan ditingkatka n). Faktor kedua adalah Keandalan



dalam pelayanan seluruh kegiatan pengadaan rumah (no.15). Dalam sistem syariah konstruksi yang perlu dilakukan perbaikan adalah faktor Sistem pembayaran sesuai syariah dapat melalui perbankan syariah (no.2) dan Kejelasan akad dan perjanjian yang jujur, maslahat, dan sesuai syariah (no.1). Untuk sebagian faktor yang dianggap baik antara lain Organisasi dan arah hadap ruang sesuai dengan standar ideal arsitektural (no.40), Berfungsinya fasilitas dan utilitas kawasan perumahan (no.17), Berfungsinya fasilitas dan utilitas rumah (no.16), dan lain-lain.

### 5. Hasil *Quality Function Deployment*

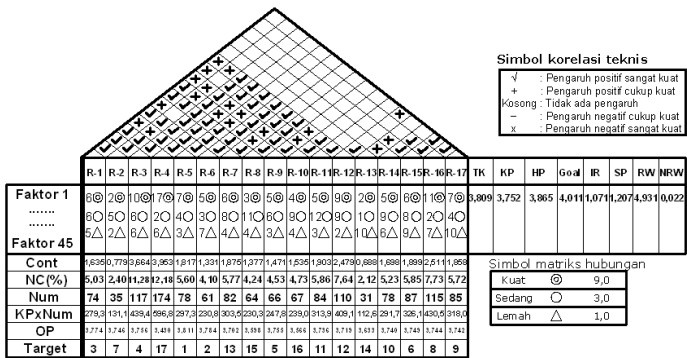
Langkah analisis *Quality Function Deployment* (QFD) adalah menentukan nilai beda (*gap*) antara Kepuasan Pengguna (KP) dan kepuasan Harapan Pengguna (HP) seperti **Tabel 9**.

**Tabel 9. Nilai *gap* Kepuasan dan Harapan Pengguna terhadap Proyek Pengadaan Perumahan**

No	Nilai Rata-Rata (mean)		Gap	No	Nilai Rata-Rata (mean)		Gap
	KP	HP			KP	HP	
1	3,603	4,024	-0,421	24	3,842	3,905	-0,063
2	3,630	4,285	-0,655	25	3,866	3,987	-0,121
3	3,952	3,905	0,047	26	3,730	3,993	-0,263
4	3,881	3,985	-0,104	27	3,825	3,750	0,075
5	3,585	3,887	-0,302	28	3,612	3,914	-0,302
6	3,614	3,878	-0,264	29	3,542	3,941	-0,399
7	3,819	3,736	0,083	30	3,722	3,692	0,030
8	3,714	3,712	0,002	31	3,799	3,708	0,091
9	3,729	3,678	0,051	32	3,612	3,575	0,037
10	3,891	3,755	0,136	33	3,482	3,625	-0,143
11	3,874	4,037	-0,163	34	3,393	3,655	-0,262
12	3,926	3,911	0,015	35	3,916	3,675	0,241
13	3,819	3,811	0,008	36	3,596	3,661	-0,065
14	3,498	4,534	-1,036	37	3,897	4,014	-0,117
15	3,565	4,338	-0,773	38	3,880	4,077	-0,197
16	3,890	3,822	0,068	39	3,892	3,782	0,110
17	4,050	3,849	0,201	40	3,979	3,675	0,304
18	3,648	3,884	-0,236	41	3,624	3,824	-0,200
19	3,870	3,825	0,045	42	3,524	3,605	-0,081
20	3,848	3,807	0,041	43	3,580	3,725	-0,145
21	3,990	3,915	0,075	44	3,876	3,982	-0,106
22	3,776	3,821	-0,045	45	3,599	3,658	-0,059
23	3,900	4,102	-0,202				

Dari **Tabel 9**, tampak nilai gap yang signifikan akan dijadikan acuan dalam menyusun respon teknis dari pihak pelaksana konstruksi. Berikut beberapa respon teknis (dinotasikan dengan R),

1. Pelayanan dengan sistem syariah: pembayaran, akad, perjanjian, dan informasi yang jelas dan jujur (R-1)
2. Pelayanan surat dan berkas pengadaan rumah yang lengkap dan jelas (R-2)
3. Jaminan perlindungan pada kondisi *force majeure* (R-3)
4. Jaminan perlindungan terhadap kerusakan bangunan pasca konstruksi (R-4)
5. Pelaksanaan konstruksi yang tepat waktu sesuai jadwal proyek (R-5)
6. Pelayanan proyek pengadaan rumah yang andal (R-6)
7. Menerapkan material konstruksi dan non konstruksi yang baik (R-7)
8. Memberikan kemudahan melakukan inspeksi dan evaluasi konstruksi (R-8)
9. Memberikan kemudahan untuk berkoordinasi dengan pihak pengembang (R-9)
10. Memberikan kemudahan untuk berkoordinasi dengan pihak pelaksana konstruksi (R-10)
11. Memberikan jaminan masa ketahanan material konstruksi dan non konstruksi sesuai umur rencana (R-11)
12. Memberikan jaminan spesifikasi material yang digunakan baik dan sesuai persyaratan teknis (R-12)
13. Memberikan inovasi penggunaan energi alternatif bersumber surya matahari dan angin (R-13)
14. Menjamin fungsi yang baik pada pencahayaan alami (bersumber sinar matahari) dan penghawaan alami (sirkulasi angin) (R-14)
15. Memberikan peluang desain dan tata ruang bangunan dengan pembedaan ruang antara wanita dan pria (R-15)
16. Menempatkan kamar mandi tidak mudah terlihat pada tata ruang bangunan (R-16)
17. Menerapkan material ruang bangunan yang menutup aurat (R-17)



**Gambar 10. Rumah kualitas penentuan target peningkatan pelayanan pengadaan proyek perumahan Sawojajar 2**

Tujuh belas respon teknis tersebut dimasukkan dalam Rumah Kualitas (*House of Quality*/HOQ) untuk menentukan target peningkatan pelayanan pengadaan perumahan oleh pelaksana konstruksi.

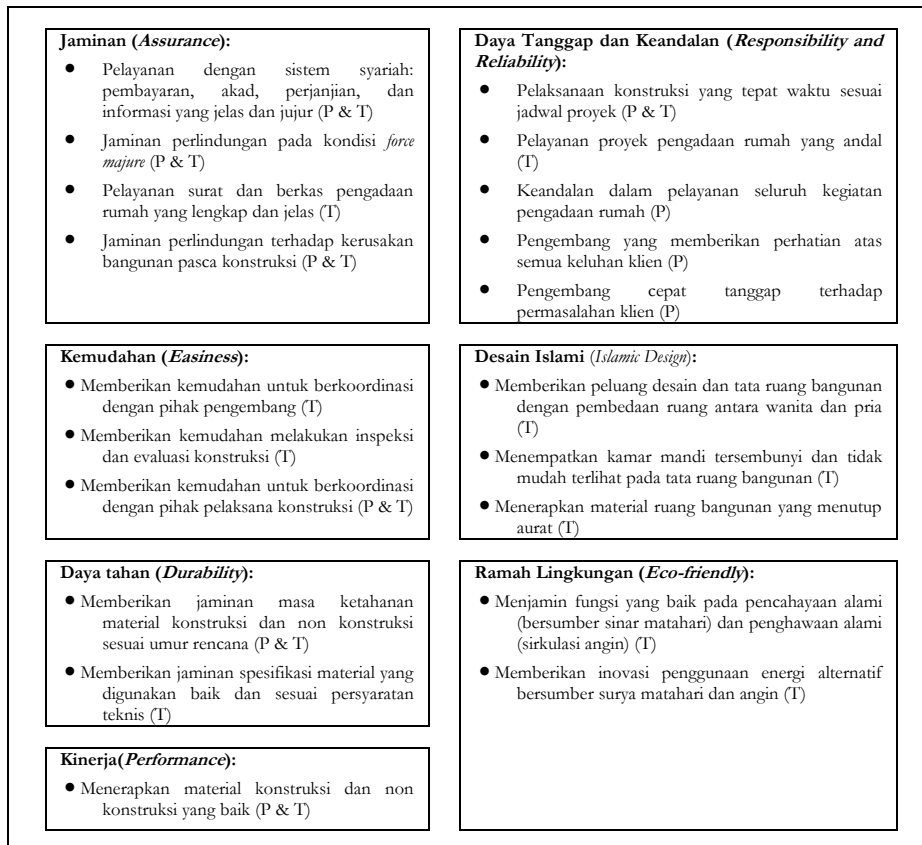
**Gambar 10** adalah Rumah Kualitas untuk penentuan target tersebut. Rumah Kualitas dapat menentukan urutan target peningkatan pengadaan perumahan oleh pengembang sekaligus pelaksana konstruksi berdasarkan nilai *Own Performance* (OP). Nilai OP semakin tinggi, maka semakin tinggi peringkat targetnya. Hasil penentuan target berdasarkan OP ditunjukkan pada **Tabel 10**. Dari **Tabel 10** tampak bahwa lima respon teknis dengan tingkat target tertinggi meliputi Pelaksanaan konstruksi yang tepat waktu sesuai jadwal proyek (R-5). Hasil ini memiliki kesamaan yang kuat dengan hasil IPA dimana faktor-faktor kinerja atau pelayanan seperti Proses konstruksi yang tepat waktu sesuai jadwal proyek (no.14). Hasil ini menunjukkan bahwa faktor kinerja dan respon teknis memiliki korelasi yang kuat dan hasil analisis semakin menunjukkan tingkat validitas dan reliabilitasnya.

**Tabel 10. Penentuan target peningkatan pelayanan pengadaan proyek Perumahan Sawojajar 2**

Target	Respon Teknis	OP
1	Pelaksanaan konstruksi yang tepat waktu sesuai jadwal proyek (R-5)	3,811
2	Pelayanan proyek pengadaan rumah yang andal (R-6)	3,784
3	Pelayanan dengan sistem syariah: pembayaran, akad, perjanjian, dan informasi yang jelas dan jujur (R-1)	3,774
4	Jaminan perlindungan pada kondisi <i>force majeure</i> (R-3)	3,756
5	Memberikan kemudahan untuk berkoordinasi dengan pihak pengembang (R-9)	3,755
6	Memberikan peluang desain dan tata ruang bangunan dengan perbedaan ruang antara wanita dan pria (R-15)	3,749
7	Pelayanan surat dan berkas pengadaan rumah yang lengkap dan jelas (R-2)	3,746
8	Menempatkan kamar mandi tersembunyi dan tidak mudah terlihat pada tata ruang bangunan (R-16)	3,744
9	Menerapkan material ruang bangunan yang menutup aurat (R-17)	3,742
10	Menjamin fungsi yang baik pada pencahayaan alami (bersumber sinar matahari) dan penghawaan alami (sirkulasi angin) (R-14)	3,740
11	Memberikan jaminan masa ketahanan material konstruksi dan non konstruksi sesuai umur rencana (R-11)	3,736
12	Memberikan jaminan spesifikasi material yang digunakan baik dan sesuai persyaratan teknis (R-12)	3,719
13	Menerapkan material konstruksi dan non konstruksi yang baik (R-7)	3,702
14	Memberikan inovasi penggunaan energi alternatif bersumber surya matahari dan angin (R-13)	3,633
15	Memberikan kemudahan melakukan inspeksi dan evaluasi konstruksi (R-8)	3,598
16	Memberikan kemudahan untuk berkoordinasi dengan pihak pelaksana konstruksi (R-10)	3,566
17	Jaminan perlindungan terhadap kerusakan bangunan pasca konstruksi (R-4)	3,430

## 5. Diagram Affinitas Peningkatan Kualitas Pelayanan Proyek

Diagram Affinitas adalah diagram yang menggambarkan penggolongan suatu variabel-variabel yang menjadi fokus penelitian. Prioritas perbaikan pelayanan pengadaan rumah didapatkan dari tahapan IPA dengan mengacu pada diagram klasifikasi kepentingan, sedangkan target peningkatan pelayanan untuk waktu mendatang dihasilkan dari tahapan QFD dengan mengacu pada rumah kualitas. Selanjutnya dibuat diagram affinitas yang terdiri dari gabungan antara prioritas (P) perbaikan dan target (T) peningkatan pelayanan proyek pengadaan rumah yang ditunjukkan pada **Gambar 11)**



Gambar 11. Diagram affinitas prioritas dan target peningkatan pelayanan pengadaan rumah

## 6. Hasil Analisis Regresi Linier Berganda

### a. Penyusunan model regresi untuk kualitas pelayanan pengadaan rumah

Analisis regresi pada dasarnya menganalisis varian-varian terhadap garis regresi. Pengujian tersebut dimaksudkan untuk mengetahui tingkat signifikansi garis regresi yang ditetapkan. Melakukan analisis regresi menggunakan program

SPSS akan dihasilkan beberapa bilangan statistik yang secara sekaligus dapat ditampilkan secara bersamaan, di antaranya adalah harga koefisien F, koefisien *Durbin-Watson*, Koefisien signifikansi (P value) dan masih banyak besaran statistik lainnya, tergantung pada pengaturan hasil yang diinginkan. Sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya persamaan garis regresi gandanya dinyatakan sebagai berikut :

$Y = a + a_1X_1 + a_2X_2 + a_3X_3 + a_4X_4 + a_5X_5 + a_6X_6 + a_7X_7 + a_8X_8 + a_2X_2 + e$   
dimana, Y = Kualitas pelayanan pengadaan rumah, X<sub>1</sub> = Jaminan (*Assurance*), X<sub>2</sub> = Daya tanggap dan Keandalan (*Responsibility and Reliability*), X<sub>3</sub> = Kinerja (*Performance*), X<sub>4</sub> = Estetika (*aesthetics*), X<sub>5</sub> = Kemudahan (*Easiness*), X<sub>6</sub> = Daya tahan (*Durability*), X<sub>7</sub> = Desain Islami (*Islamic Design*), dan X<sub>8</sub> = Ramah Lingkungan (*Eco-friendly*).

**Tabel 11. Hasil Analisis Regresi Linear Berganda**

Variabel	Unstandardized	t-hitung	t-tabel	Keterangan
(constant)	14,275			
Jaminan (X <sub>1</sub> )	8,552	6,655		t hitung > t tabel (signifikan)
Daya tanggap dan Keandalan (X <sub>2</sub> )	3,441	2,148		t hitung > t tabel (signifikan)
Kinerja (X <sub>3</sub> )	1,098	3,633	1,758	t hitung > t tabel (signifikan)
Estetika (X <sub>4</sub> )	2,875	5,721	(dk = 50)	t hitung > t tabel (signifikan)
Kemudahan (X <sub>5</sub> )	5,105	8,125	dan	t hitung > t tabel (signifikan)
Daya tahan (X <sub>6</sub> )	7,771	4,475	alpha = 5%)	t hitung > t tabel (signifikan)
Desain Islami (X <sub>7</sub> )	6,926	6,287		t hitung > t tabel (signifikan)
Ramah Lingkungan (X <sub>8</sub> )	4,745	7,901		t hitung > t tabel (signifikan)
R	= 0,950			
R Square	= 0,984			
α	= 0,05			

Keterangan : - Jumlah data (responden) = 100

- Variabel terikat (Y)

Hasil analisis memperoleh pengaruh delapan faktor pelayanan yang diwakili dengan nilai R Square = 0,984, artinya variasi kualitas pelayanan pengadaan rumah oleh pengembang dapat dijelaskan oleh persamaan regresi sebesar 98,4 % sedangkan sisanya 1,6 % dijelaskan oleh faktor lain di luar persamaan model. R sebesar 0,950 artinya pengaruh delapan faktor pelayanan tersebut sangat kuat. Dari proses analisis dapat dibuat model regresi sebagai berikut,

$$Y = 14,275 + 8,552X_1 + 3,441X_2 + 1,098X_3 + 2,875X_4 + 5,105X_5 + 7,771X_6 + 6,926X_7 + 4,745X_8$$

## 7. Hasil Uji Asumsi Klasik

Hasil perhitungan untuk menguji normalitas diperoleh *Kolmogorov-Smirnov Test Z* sudah menunjukkan untuk masing-masing variabel memiliki nilai *Asymp. Sig. 2 tailed* > dari tingkat alpha 0,05, berarti data berasal dari populasi berdistribusi normal. Hasil Uji linearitas menunjukkan bahwa nilai signifikansi > 0,05 untuk delapan faktor sehingga model garis regresi adalah linear. Hasil perhitungan uji *Multikolinearitas* menunjukkan bahwa nilai signifikansi lebih besar dari tingkat alpha 0,05, sehingga dengan demikian dapat disimpulkan

bahwa diantara variabel bebas tidak terjadi multikolinearitas. Hasil analisis untuk uji Autokorelasi memperoleh nilai *Durbin-Watson* sebesar 1,995. Nilai ini dinyatakan mendekati angka dua, sehingga dapat disimpulkan tidak terjadi autokorelasi di antara data pengamatan. Hasil perhitungan untuk delapan variabel didapat nilai signifikansi lebih besar dari tingkat alpha yang ditetapkan (0,05), maka dengan demikian tidak terjadi heteroskedastisitas. Hasil uji pengaruh parsial menunjukkan bahwa delapan variabel berpengaruh sangat kuat dimana hasil t-hitung > t-tabel.

### Kesimpulan

Evaluasi pelayanan pengadaan perumahan mempertimbangkan persepsi pengguna (klien) dengan mengemukakan prinsip-prinsip kinerja proyek konstruksi dalam berbagai aspek termasuk prinsip syariah dan *green building*. Survei pendahuluan memperoleh 8 faktor pelayanan yang berbasis prinsip manajemen konstruksi syariah dan *green building* yaitu Jaminan (*Assurance*), Daya Tanggap dan Keandalan (*Responsibility and Reliability*), Kinerja (*Performance*), Estetika (*Aesthetics*), Kemudahan (*Easiness*), Daya tahan (*Durability*), Ramah Lingkungan (*Eco-friendly*), Desain Islami (*Islamic Design*). dari delapan faktor tersebut faktor Daya Tanggap dan Keandalan skor *mean* tertinggi tingkat kebutuhannya. Survei lanjutan untuk keperluan IPA memperoleh 45 faktor pelayanan dimana faktor pelayanan Proses konstruksi yang tepat waktu sesuai jadwal proyek memiliki skor tertinggi tingkat kepentingannya. Sedangkan pada tahapan analisis QFD memperoleh 17 respon teknis dengan Pelaksanaan konstruksi yang tepat waktu sesuai jadwal proyek memiliki skor tertinggi target peningkatan pelayanannya. Analisis regresi linear berganda memperoleh tingkat pengaruh delapan faktor pelayanan yang sangat kuat terhadap kualitas pelayanan pengadaan perumahan. Kualitas pelayanan pengadaan perumahan tersebut dapat diprediksi dengan menggunakan model matematis  $Y = 14,275 + 8,552X_1 + 3,441X_2 + 1,098X_3 + 2,875X_4 + 5,105X_5 + 7,771X_6 + 6,926X_7 + 4,745X_8$ . Ketiga analisis tersebut menunjukkan bahwa delapan faktor pelayanan yang menjadi variabel penelitian berpengaruh penting pada kualitas pelayanan proyek perumahan Griya Amorf Sawojajar Malang.

### Daftar Pustaka

- Abusinn, Ahmad Ibrahim. 2008. *Manajemen Syariah : Sebuah Kajian Historis dan Kontemporer*. Jakarta: Raja Grafindo.
- Ambrosius. 2011. *Model Prediksi Sukses Proyek Dengan Kriteria Dokumen Pasca Kualifikasi Kontraktor (Studi Kasus Di Kota Kupang Propinsi Nusa Tenggara Timur)*. JURNAL REKAYASA SIPIL / Volume 5, No.1 – 2011 ISSN 1978 – 5658 Universitas Brawijaya Malang
- Andriati,A.H dan Nurus, A.S. 2007. *Penerapan Standar Bahan Bangunan dalam Pembangunan Infrastruktur Perumahan dan Permukiman*. Jurnal Standardisasi. Vol. 9. No. 3. Puslitbang BSN

- Ervianto , Wulfram. 2013. *Kajian Faktor Green Construction Infrastruktur Jalan Berdasarkan Sistem Rating Greenroad dan Invest.* Prosiding Konferensi Nasional Teknik Sipil 7. Universitas Sebelas Maret (UNS) – Surakarta
- Hafidhuiddin, Didin, dan Tanjung, Hendri. 2005. *Manajemen Syariah Dalam Praktik.* Jakarta:Gema Insani.
- Hardiman, Gagoek. 2006. *Kenyamanan dan Keamanan Bangunan Ditinjau dari Kondisi Tapak, Bahan, dan Utilitas.* Jurnal Desain dan Konstruksi Vo. 5 No.1 Juni 2006. Universitas Diponegoro Semarang
- Herina, Silvia F. *Kajian Aplikasi Standar: Tata Cara Perencanaan Struktur Beton Untuk Bangunan Gedung Dalam Pelaksanaan Bangunan di Indonesia.* Jurnal Standardisasi. Vol. 9. No. 1. Puslitbang BSN
- Huda, Miftahul. 2013. *Analisis of Important Factors Evaluation Criteria for Green Building.* The International Journal Of Engineering And Science (IJES) Volume 2 Issue 12 Pages 41-47 ISSN (e): 2319 – 1813 ISSN (p): 2319 – 1805.
- Komalasari, Rahayu Indah. 2014. *Green Building Assessment Based on Energy Efficiency and Conservation (EEC) Category at Pascasarjana B Building Diponegoro University-Semarang.* American Journal of Energy Research, 2014, Vol. 2, No. 2, 42-46
- Mardiansyah, Yudi . 2012. *Evaluasi Sistem Drainase Kampus Universitas Sumatera Utara.* Departemen Teknik Sipil, Universitas Sumatera Utara Medan
- Muzammil, Rizki. 2014. *Penerapan Lubang Resapan Biopori Sebagai Alternatif Untuk Meminimalisir Banjir Di Kawasan Perumahan Ciledug Indah I.* Program Pengabdian Kepada Masyarakat Universitas Esa Unggul Jakarta
- Nuryani, Irma. 2006. *Identifikasi Pengadaan Rumah Swadaya Oleh Masyarakat Berpenghasilan Rendah Di Kecamatan Tembalang Kota Semarang.* Jurusan Perencanaan Wilayah Dan Kota Fakultas Teknik Universitas Diponegoro Semarang
- Priyo, Mandiyo. 2013. *Analisis Penawaran Kontraktor.* Konferensi Nasional Teknik Sipil 7 (Konteks 7) Universitas Sebelas Maret (Uns) – Surakarta
- Rauf, Nurhayati. 2002. *Penerapan Quality Function Deployment Dalam Meningkatkan Kualitas Pelayanan Terminal Angkutan Umum : Studi Kasus Pada Terminal Angkutan Umum Sungguminasa – Gowa.* Tesis Pascasarjana Teknik Industri ITS Surabaya.
- Sedayu, Agung. 2010. *Analisis Biaya Proyek Konstruksi Syariah di Indonesia dalam Perspektif Syariah.* Journal of Islamic Architecture. Volume 1 Issue.1 June 2010. ISSN 2086-2636. Jurusan Teknik Arsitektur UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.
- Sedayu, Agung. 2015. *Deskripsi Faktor-Faktor Dalam Pengembangan Kinerja Green Terminal Hamid Rusdi Malang.* Prosiding Seminar Nasional Aplikasi Teknologi Prasarana Wilayah (ATPW) Teknik Sipil ITS Surabaya.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah. 1991. *Kegiatan Ekonomi dalam Islam.* Jakarta : Bumi Aksara.
- Spekkink, Dik. 2005. *Performance Based Design of Buildings, Final Domain Report.* CIBdf. Netherland.

- Sudarmanto, R, Gunawan. 2005. *Analisis Regresi Linear Ganda dengan SPSS*. Yogyakarta : Graha Ilmu
- Sugiyono, 2009. *Statistika Untuk Penelitian*. Bandung: penerbit Alfabeta.
- Syahrozi . 2013. *Kenyamanan Termal Pada Bangunan Bentang Lebar (Studi Kasus Aula Palangka, Universitas Palangka Raya)*. Jurnal Perspektif Arsitektur Vol. 8 No.2 ISSN 1907-8536
- Wijaya, Tony. 2011. *Manajemen Kualitas Jasa : Desain Serrqual, QFD, dan Kano disertai Contoh Aplikasi dalam Kasus Penelitian*. Jakarta : Penerbit Indeks.
- Wulandari, Anis. 2010. *Menggagas Konsep Good Corporate Governance dalam Konstruksi Syariah*. Pamator, Volume 3, Nomor 1, April 2010



مُحَمَّدُ فَيصَلُ مُحَمَّدُ عَبْدُ الْفَتَّاحِ

الجهة العلمية جامعة الأزهر الشريف، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة

عنوان المراسلة: مصر - بني سويف - سمسطا- منشأة أبو مليح

[drfaissalmohammed@gmail.com](mailto:drfaissalmohammed@gmail.com)

[drfaissalsadawy@yahoo.com](mailto:drfaissalsadawy@yahoo.com)

00201289426513 واتساب

### الملخص

في هذه الورقة البحثية نفرق بين أصول الدين وفروعه، وبين منهج أئمة المذاهب في تناولهم لما اختلف فيه، وأن هذه المذاهب لم تنشأ عن هوى، وإنما هي متصلة بمنهج وآراء بسلاسل ذهبية حتى رسول الله، مبرزاً أهمية نبذ التعصب لرأي بعينه، وخطأ من يحكم على الناس بالإثم أو الضلال أو الكفر أو الشرك أو الفسق لمجرد أنهم خالفوا مذهبه، ما دام الأمر على السعة، وأن وظيفة المفتي والداعية جمع الشمل لا التفريق بين الناس، وأن حكم الحاكم في مسألة معينة وإلزامه الناس بقرول أو بمذهب يرفع الخلاف، ويلزم الجميع الأخذ به بما لا يثير بلبلة، أو يحدث فتنة، لنخلص إلى أن ذلك هو الفقه الصحيح للفتوى في خلافيات الفروع وبالرجوع إلى مؤسسة دار الإفتاء المصرية لتوثيق منهجها في الإفتاء وذلك عن طريق بعض مطبوعات الدار، أو سؤال أمناء الفتوى بالدار عن هذا المنهج وأثره في الحفاظ على ثقافة مصر الإسلامية واستقرارها تبين أنها نموذج أمثل في تطبيق ذلك المنهج.

### مقدمة

الحمد لله الذي أنزل الذكر على سيدنا مُحَمَّدٍ ﷺ ليبين للناس، ثم جعل من أمته وارثين كانوا لهذا الذكر أهلاً، والصلاة والسلام على الصادق المصدوق الهادي إلى صراط الله المستقيم سيدنا مُحَمَّدٍ وعلى آله وصحبه، وبعد.... في يوم الاثنين الأخير من شهر رمضان من العام السابع والثلاثين بعد المائة الرابعة من الألف الثانية للهجرة النبوية المشرفة على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم أمسى العالم الإسلامي بتوقيت مدينة سيدنا رسول الله ﷺ على فاجعة ونبا عظيم، طافت به وسائل الإعلام أرجاء المعمورة فارتعدت القلوب ووجمت العقول؛ إذ تجرأ أحدهم على مدينة المصطفى ﷺ وروّع أهلها، أذاب الله من أراد المدينة وأهلها بسوء. لم يكن ذلك الإرهاب الأسود ليحطّ رحالُه في مدينة النور لولا أنه ثمة فتاوى الزور الموروثة عن بعض عقول الجهود والضلال، التي قضت منذ عقود أو قرون بتكفير المسلمين وتشريك الموحدين؛ ومن ثم استحلوا دماء أهل الإسلام ومزقوا ثوب جماعة المسلمين بدعوى الجمع، وفرقوا جمع المؤمنين تحت لواء زور سمي بالتوحيد، ولا يلبس الحذاء في الرأس وإن سمي عمامة.

منذ أشهر سيف التمسلف في وجه الخلف، وأطلقت رصاصة فقه السنة إلى صدور المسلمين المتمثلة في موروث مذاهب أعلامهم، شاعت فوضى الفتاوى كل حسب نظره في الكتاب والسنة، بل حسب هواه من الكتاب والسنة، واتجه كل ليمتطي بغير إدراك ركاب الإفتاء.

وأمام سحر الفضائيات وشهوة الظهور والشهرة غرّر بكثير من نابذة العلم فتصدوا للفتيا بغير علم، ونطق رويضة آخر الزمان بالظعن والسب واللعن لأكابر علماء الأمة تصرّحاً أو تلميحاً، فهذا يزعم أن النووي ليس محدثاً، وذلك يرمي أبا حنيفة بأنه صاحب رأي وهوى، وثالث يقول إنه يحلم باليوم الذي تهدم فيه أعرق مؤسسة علمية في العالم الإسلامي بل وأقدم جامعة على وجه البسيطة، ولو كان يعني هدم جدرانها لكان الأمر في سخافته هينا وفي قبحه يسيراً، إلا أنه يريد هدم منهج تربى عليه أكابر الدعاة والمفتين.

إن سياق ما مرت به دور الإفتاء والمفتين من أحداث عظام، وما عصفت بها من ريح ارتفع فيها غبار معركة بين العلماء واللاشيء من عقول أهل اللامعقول، مدفوعاً بهم من أعداء الأمة وضُتَّاع فرقتها - هذا السياق ينبغي أن يوضع نصب أعيننا كلما نمسك بلجام أفلاننا لتعدو فوق الأوراق باحثة عن مناهج الإفتاء وأهمية مؤسسات الفتوى في حفظ الأمن المجتمعي في بلاد الإسلام.

### منهجية العمل

في هذه الورقة البحثية أقوم بالتفريق بين أصول الدين وفروعه، وبيان النظرة الوسطية الصحيحة للمسائل التي اختلف فيها أئمة المذاهب الفقهية، التي ينبغي أن يقف عليها المفتون، وذلك بالبحث في كتب أصول الفقه وتاريخ التشريع والرجوع إلى مؤسسة دار الإفتاء المصرية لتوثيق منهجها في الإفتاء عن طريق بعض مطبوعات الدار، وعمل دراسة ميدانية لسؤال أمناء الفتوى بالدار عن هذا المنهج وأثره في الحفاظ على ثقافة مصر- الإسلامية واستقرارها، مع قراءة أرشيف دار الإفتاء المصرية دراسة نقدية.

### الدراسة والمناقشة

### الفرق بين الفروع والأصول

قال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: "إننا على صواب يحتمل الخطأ، وغيرنا على خطأ يحتمل الصواب" أكان أبو حنيفة غير واثق مما معه من الدليل حتى يقول باحتمال خطأ قول مدرسته؟ إنه سؤال يحتاج إلى وقفة ومزيد تأمل.

عن أي شيء يتكلم الإمام؟ ما الذي يحتمل الخطأ من أقواله؟ بل وكيف يرى احتمال صواب قول غيره؟ من يؤكد هذا الاحتمال أو ذاك؟

ولو هددوا نظرنا ومجادية تفكّرنا في كلام الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه يتضح لنا أمور:

الأول: لا يراد بهذا الكلام ما ثبت بدليل قطعي حله أو حرمة.

الثاني: لا يراد بهذا الكلام أمور العقيدة الثابتة بدليل يقيني، وهو ما يقول عنه العلماء: المعلوم من الدين بالضرورة، وما صار حداً فاصلاً بين الإيمان والكفر.

الثالث: بعد إضافة القواعد الكلية التي أخذت من الشريعة بنص واضح لا يوجد ما يعارضه، أو استنبطها العلماء بعد استقراء تام، وأجمعت الأمة عليها، إلى ما سبق من الأمور التي لا تقبل الخلاف، ندرك من كلام الإمام أن الخلاف فيما عدا ذلك يجب أن يُقبل، ولا يصح الاعتراض فيه على القائل بخلاف قولك.

إن البعض يقف في قول الله تعالى {منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات}، وحديث النبي ﷺ: "إن الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات" عند الجزء الأول منها؛ فيجعل الأحكام كلها تنزل في نوعين: حلال مقطوع بحله، وحرام مقطوع بحرمته، والأمر ليس كذلك بل إن حديث النبي ﷺ يبين بياناً شافياً أن من مسائل الدين ما أنزله الله - تعالى - لحكمة يعلمها، ونعلم أنها لا تشتمل في مضمونها إلا على الرحمة الإلهية التي تجعل في دين الإسلام ثراءً فكرياً، تستطيل فيه فائدة الدين ليتعمّ كل زمان، وتتسع لكل مكان.

لا بد إذاً أن نلقي الضوء على الفرق بين الفروع والأصول، ومن ثمّ نعرف ما يمكن فيه الخلاف وما لا يمكن فيه الخلاف وبعدها ننظر كيف كان سلفنا من العلماء يتعاملون مع المختلف فيه.

### الأصول والفروع:

إن المراد بالأصول هنا ما لا يقبل الخلاف، ولا يُستَساغ فيه قولان، وهذا يكون في القطعيات، وهي:

1- ما ثبت فيها دليل قطعي بالوجوب أو المنع كوجوب الصلاة وفرضية الزكاة وحرمة الحمر وقتل النفس بغير الحق.

- 2- أمور العقيدة الثابتة بدليل يقيني، وهو ما يقول عنه العلماء: المعلوم من الدين بالضرورة، وما صار حداً فاصلاً بين الإيمان والكفر، كالإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ونحو ذلك.
- 3- القواعد الكلية التي أخذت من الشريعة بنص واضح لا يوجد ما يعارضه، أو استنبطها العلماء بعد استقراء تام، وأجمعت الأمة عليها، وذلك مثل قاعدة: {تدراً الحدود بالشبهات، والمشفقة تجلب التيسير، والمعاملات طلق حتى يثبت المنع}
- 4- المجمع عليه؛ لأنه إذا وقع الإجماع فلا خلاف في الأقوال ليتطرق الاحتمال بالخطأ والصواب إلى قولك أو قول سواك..
- 5- والمراد بالفروع هنا ما يقبل الخلاف ولا يصح الإنكار على من اجتهد فوصل باجتهاده فيه إلى قول، قال إمام الحرمين: "كل حكم في أفعال المكلفين لم يقم عليه دلالة عقل ولا ورد في حكمه المختلف فيه دلالة سمعية قاطعة فهو من الفروع"، وهذا في الظنيات:
- 1- ما يحتمل النظر من المعارف الكلامية كأول المعرفة أي بالعقل أم بالشرع، وآيات الصفات، ورؤية الله سبحانه وتعالى
- 2- في أصول الفقه كمصادر التشريع المختلف فيها بين العلماء كالقياس وعمل أهل المدينة وأما يقدم، والعمل بالحديث الضعيف، وقطعية الأحاديث الآحاد أو ظنيها.
- 3- الفروع الفقهية كعوض سنن الصلاة وهيئاتها، وبعض نواقض الوضوء، وحكم التوسل بالنبي والصالحين في دعاء الله تبارك وتعالى.
- 4- الاختلاف في مناهج تزكية النفوس وطرق علاج القلوب وترقية أخلاق المجمع، وطرق تدبير شؤون الدنيا.

معنى قوله ﷺ (الحلال بين والحرام بين) أن الأشياء ثلاثة أقسام:

الأول: حلال بين واضح لا يخفى حله كالخبز والفواكه والزيت والعسل والسمن ولبن مأكول اللحم، وغير ذلك من المَطْعَمَات، وكذلك الكلام والنظر والمشي، وغير ذلك من التصرفات فهي حلال بين واضح لا شك في حله.

الثاني: حرام بين لا تخفى حرمة كالحمر والخنزير والميتة والبول والدم المسفوح، وكذلك الزنى والكذب والغيبة وأشباه ذلك.

الثالث: مشتبهاً ليست بواضحة الحل ولا الحرمة، فلها لا يعرفها كثير من الناس، ولا يدركون حكمها، وأما العلماء فيعرفون حكمها بنص أو قياس أو استحباب أو غير ذلك، فإذا تردد الشيء بين الحل والحرمة، ولم يكن فيه نص قاطع ولا إجماع على حله أو حرمة اجتهد فيه المجتهد فألحقه بأحدهما بالدليل الشرعي، فإذا ألحقه بالحل صار حلالاً، وقد لا يكون دليله خالياً من احتمال الحرمة، فيكون الورع تركه، ويكون داخلاً في قوله ﷺ فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه.

أما إذا كان حلالاً وفق آليات الاجتهاد لمذهب معين وحرماً وفق منهج الاجتهاد لمذهب آخر فهو المختلف فيه الذي لا حرج على من أخذ بأحد القولين ما لم يكن تابعا لهوى في النفس.

يَبْدَأُ مَنْ تَوَفَّرَتْ لَدَيْهِ آيَاتُ الاجْتِهَادِ فَاجْتَهَدَ وَوَصَلَ إِلَى قَوْلٍ لَزِمَهُ - دُونَ غَيْرِهِ - الْأَخْذُ بِمَا آدَاهُ إِلَيْهِ اجْتِهَادُهُ، إِلَّا فِي مَوَاقِفٍ يُؤَدِّي بِهَاجِتِهَادِهِ إِلَى جَوَازِ الْأَخْذِ بِاجْتِهَادِ غَيْرِهِ، وَلَقَدْ دَلَّ الشَّافِعِيُّ تَلَامِذَتَهُ عَلَى الْأَخْذِ بِاجْتِهَادِ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَتَ الْحُجَّ خَاصَةً، فِي قَوْلِهِ بِأَنَّ مَسَ الْمَرْأَةِ الْأَجْنَبِيَّةِ لَا يَنْقُضُ الْوَضُوءَ .

وأخذ أبو يوسف باجتهاد المالكية في طهارة الماء ما بلغ قلتين وأنه لا يحمل خبثاً، وذلك في المسألة المشهورة عنه عندما توضأ من ماء بلغ أنه وقع فيه الجرذان، فقال إذن نأخذ بقول إخواننا الحجازيين: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل

خبثاً" وذلك لأنه كان قد توضعاً من هذا الماء وصلى بالناس إماماً وانصرف الناس. فصحح الصلاة على مذهب المالكية وهو مخالف لمذهبه.

فمن وقف على هذا المنهج وسار في هذا الطريق بهذا الفهم وهذه البصيرة فقد (استبّرأ لدينه وعرضه) أي حصل له البراءة لدينه من الذم الشرعي وصان عرضه عن كلام الناس فيه.

### تاريخ الخلاف الفقهي وبيان ساحة الإسلام

بعد أن ألقينا الضوء على الفرق بين الأصول والفروع، وأشرنا إلى كيفية تعاملنا في تلقي المختلف فيه والمتفق عليه، نشرع في الحديث عن تاريخ الخلاف المذهبي في الفروع محل الخلاف.

لقد بدأ أهل الفقه والحديث من الصحابة في تخليق الناس لدرس العلم في المسجد بحيث يكون واحد يلقي والناس يسمعون فخلق أبو هريرة وعبد الله بن عباس وغيرهما، كما قال ابن ناجي في ترجمة أبي محمد بن التبان.

وفي هذه الحلق العلمية يختلف المتلقون في نصيبهم من تلقّيهم ما يمنح لهم من العطايا الربانية، فمنهم صاحب الفهم الثاقب والفقه في الدين الذي يستنبط الأحكام من النصوص. وهؤلاء أهل العلم والفقه في الدين، وهم المرفوعون درجات، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

والبعض لم يرزق الفقه ولا امتلاك آليات النظر؛ فهذا يحفظ ويبلغ منفذاً أمر سيدنا محمد ﷺ: "يبلغوا عني ولو آية" وهذا التوجيه من الحبيب ﷺ يدل على أن العبرة ليست بحفظ الحديث عنه ويؤكد هذا المعنى قوله عليه الصلاة والسلام: "رب مبلغ أوعى من سامع"، وهذا النوع محمود أيضاً ما وقف عند حد التبليغ الذي أمر به.

والبعض لا يلتفت إلى ما سمع فلا يحفظ ولا يُبلّغ، ويتكبر عن التبليغ وهذا الأخير هو الذي يذم.

وقد دلّنا حديث النبي ﷺ على هذه الأقسام حيث قال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ مَثَلَ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْهُدَى، وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَصَابَ أَرْضًا، فَكَانَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ طَيِّبَةٌ، قَبِلَتْ الْمَاءَ فَأَنْبَتَتِ الْكَلَّا وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ، وَكَانَ مِنْهَا أَجَادِبُ أُمْسَكَتِ الْمَاءَ، فَتَفَعَّ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا مِنْهَا وَسَقَوْا وَرَعَوْا، وَأَصَابَ طَائِفَةٌ مِنْهَا أُخْرَى، إِنَّهَا هِيَ قِبَعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً، وَلَا تُنْبِتُ كَلًّا، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقَهُ فِي دِينِ اللَّهِ، وَتَفَعَّ بِمَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ، فَعَلِمَ وَعَلِمَ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَفْعَ بِذَلِكَ رَأْسًا، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّتِي أُرْسِلْتُ بِهِ».

وعلى هذا نقرر ونكرر أن أهل النظر في الدين ليس كل الناس، بل من رزقه الله الفقه في الدين، وهؤلاء طبائعهم مختلفة وقراءتهم متفاوتة كذلك الأرض التي شبه بها النبي ﷺ من يتلقى عنه العلم من الناس، فليست كل أرض تنبت كل أنواع النبات، فأرض مصر غير أرض الحجاز وأرض شرق آسيا تنبت ما لا ينبت في غيرها، ولا ينبت فيها النخيل، وهكذا أهل العلم فهاهر في الطب ومتفوق في الهندسة وفقه في الدين وحافظ للحديث ومتمرس على القضاء بين الناس وصاحب ملكة في تفسير القرآن الكريم، وكل ذلك مقيد بإعداد مسبق من دراسة العلم على أصحابه والجلوس في مجالسه وتلقي الوراثة الحميدة من مصادرها.

بدأ الخلاف الفقهي في الفروع في زمان رسول الله ﷺ، وقد رأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذه السعة وهذه المساحة التي تسمح له بالنظر والمناقشة، وطبق ذلك عملياً مع رسول الله ﷺ في صلح الحديبية، كان رسول الله ﷺ

قد أخبر أصحابه أنهم سيأتون البيت ويطوفون حوله، ولكن المشركين حالوا بين النبي وأصحابه وبين البيت الحرام، وأرسلوا رسول الله ﷺ يسألونه الصلح، فوافق النبي ﷺ على الصلح الذي انعقد باسم صلح الحديبية، وكان من بنود الاتفاقية أن يعود المسلمون هذا العام دون عمرة أو زيارة للبيت، ثم في العام المقبل تخلي لهم قريش البيت فيدخلون ويعتبرون ويطوفون.

نظر سيدنا عمر في إخبار النبي ﷺ لهم بالزيارة والطواف، وعلى هذا خرجوا وجاءوا، وجاء عمر للنبي ﷺ يسأله، ألم نخبرنا أننا سنأتي البيت ونطوف به، فقال النبي ﷺ بلى، ثم بين له أن النص كان عاماً، ولم يُخصَّصْ النبي ﷺ عمر

وفهمه، ولم يلم النبي ﷺ عمر على سؤاله، لكن قال له: "أخبرت أنك ستأتيه هذا العام؟ قال: لا، قال: "فإنك ستأتيه وتطوف به".

هناك فارق بين ما جاء يقيني الدلالة وما جاء ظني الدلالة؛ ولذا ظل بعض الصحابة متمسكين بهذا الفهم الذي يحمله النص النبوي وأنهم لا بد أن يدخلوا مكة.

ظل الأمر هكذا حتى فتح الله على قلب أم سلمة زوج النبي ﷺ أم المؤمنين بدليل ينسخ ظنية الدليل الأول، فقالت للنبي ﷺ: "أخرج عليهم ولا تكلم منهم أحدا فاذبح هديك واحلق رأسك {أي تحلل من الإحرام}"، ففعل النبي ﷺ ذلك؛ فلما رأى الصحابة ذلك علموا قطعية الدلالة بفعل رسول الله ﷺ وتحليله من الإحرام، فتركوا الظني وفعّلوا اليقيني.

هذه المساحة من النقاش التي تركها النبي ﷺ لأصحابه، ريت فيهم ملكة النظر والاختلاف وقبول الآخر، وإضافة هذا إلى حديث "لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة" حيث صلى البعض حين وجبت الصلاة، وقالوا ما كان رسول الله ﷺ يريد تأخير الصلاة عن وقتها، لكنه كان يريد أن نسرع ولا نتأخر، ووقف البعض عند حد ظاهر النص فلم يصلوا إلا في بني قريظة، ولما عادوا لرسول الله ﷺ لم يخطئ أحدا منهم، وكثير من أمثال هذه المواقف كاجتهادهم في تحديد جهة القبلة ليلا، مما نتج عنه صلاة كل منهم إلى جهة، كل ذلك يدلنا على نشأة الخلاف الفقهي – في مواطن الخلاف – بين الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم.

ثم انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى وتفرق الصحابة في الأمصار، وعرضت عليهم المسائل، فأفتى كل منهم الناس بما عنده عن رسول الله ﷺ، وإذا لم يجد أفتى بما عنده من اجتهاده تنفيذا لإقرار النبي ﷺ لسيدنا معاذ في قوله: "أجتهد ورأيي".

وكان زيد بن ثابت من رءوس التشريع بالمدينة، وعبد الله بن عباس رأس التشريع بمكة، وعبد الله بن مسعود رأس التشريع بالعراق، وعبد الله بن عمرو بن العاص رأس التشريع بمصر، وكان لكل منهم ما يؤهله لهذا. أما زيد بن ثابت فهو من قال عنه النبي ﷺ: "أفرضكم زيد"، وكان يحفظ القرآن الكريم، وكان يكتب لرسول الله ﷺ -الوحي والرسائل. روي عنه أنه قال: قال لي النبي ﷺ: "إني أكتب إلى قوم فأخاف أن يزيدوا علي أو ينقصوا فتعلم السريانية"، فتعلمها في سبعة عشر يوما، وتعلم العبرانية في خمسة عشر يوما، وكان يكتب لأبي بكر وعمر في خلافتها، وولي بيت المال لعثمان، وكان كل من عمر وعثمان يستخلفه على المدينة إذا حج، وهو الذي جمع القرآن بإشارة أبي بكر وعمر، وقال له أبو بكر: إنك شاب ثقة لا تنهمك. وكفى بهذا شهادة تؤهله لأن يتصدر الفتوى وتجعل الناس يلتفتون حوله ويأخذون منه.

قال الشعبي: غلب زيد الناس على اثنتين الفرائض والقرآن. وعن ابن عباس: لقد علم المحفوظون من أصحاب محمد أن زيد بن ثابت من الراسخين في العلم.

وقال سليمان بن يسار: ما كان عمر ولا عثمان يقدمان على زيد بن ثابت أحدا في القضاء، والفتوى والفرائض والقراءة. وأما عبد الله بن عباس فهو من دعا له النبي ﷺ بالفقه بالدين بعد أن ضمه الحبيب إلى صدره الشريف وحثه عقب ولادته بريقه الشريف وقال: "اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل". وفي رواية: "علمه الحكمة". وكفى بهذه الدعوة مؤهلا له ليتصدر الفتوى بعد أن جد في طلب العلم والحديث عن رسول الله ﷺ وأصحابه، حتى انتهت إليه الرياسة في الفتوى والتفسير، وكان أكثر الصحابة إفتاء على الإطلاق.

كان يجتهد في تحصيل ما عند الصحابة من حديث وعلم، وكان يقول: وجدت عامة حديث رسول الله ﷺ -عند الأنصار، فإني كنت لأتي الرجل فأجده نائما لو شئت أن يوقظ لي لأوقظ، فأجلس على بابه تسفي على وجهي الرياح حتى يستيقظ متى ما استيقظ، وأسأله عما أريد ثم أنصرف.

ولسعة علمه وقوة حجته وصفاء ذهنه كان عمر يدينه ويعظمه ويعتد به مع حداثة سنه، ولما قال له عبد الرحمن بن عوف: إن أبنائنا مثله. قال عمر: إنه من حيث تعلم "يريد: قدمه علمه".

وكان من الأدب بمكان، فإذا سألته عمر مع الصحابة يقول: لا أتكلم حتى يتكلموا، وكان عمر يقول له: إنك لأصبح فتياننا وجهاً، وأحسنهم خلقاً، وأفهمهم في كتاب الله.

وقد ظهر النبوغ العربي في ابن عباس كذلك بأكمل معانيه علماً وفصاحة وكِلا والمعية، وكان واسع الاطلاع في نواح علمية مختلفة، يعرف الشعر، والأنساب، وأيام العرب، ويعلم ما ورد في القرآن، وأسباب نزوله، وحساب الفرائض، والمغازي، ويعرف شيئاً من الكتب الأخرى كالنوراة والإنجيل.

قال ابن مسعود: نعم ترجان القرآن ابن عباس، وكان ابن عمر يقول: "ابن عباس أعلم أمة مُجَّد بما نزل على مُجَّد"، وقال عطاء: "ما رأيت أكرم من مجلس ابن عباس"، أصحاب الفقه عنده، وأصحاب القرآن عنده، وأصحاب الشعر عنده، يصدرهم كلهم من واد واسع.

وأما عبد الله بن مسعود فهو من السابقين إلى الإسلام، إذ إنه كان سادس ستة أسلموا، وكان شديد الملازمة كثير الخدمة للنبي -ﷺ، وهو صاحب سواكه وظهوره ونعله، يلبسه إياه إذا قام ويخلعه، ثم يجعله في ذراعه إذا جلس، يمشي أمامه إذا سار، ويستتره إذا اغتسل، ويوقظه إذا نام، ويلج عليه داره بلا حجاب حتى لقد ظنه بعضهم من قرابته، ففي البخاري ومسلم عن أبي موسى الأشعري قال: قدمت أنا وأخي من اليمن فكثنا حيناً لا نرى ابن مسعود وأمه إلا من أهل رسول الله -ﷺ- لما نرى من كثرة دخوله ودخول أمه على رسول الله -ﷺ- ولزومه له.

وقيل لحذيفة: أخبرنا برجل قريب للسمت والذل والهدي من رسول الله -ﷺ- نأخذ عنه، فقال: لا نعلم أحداً أقرب سمنا ودلاً وهدياً برسول الله من ابن أم عبد، فسبَّهه في الإسلام وقرَّبه من رسول الله -ﷺ- وحرصه على الأخذ من رسول الله -ﷺ- والاعتداء به كل ذلك أهله لأن يبعث به أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أهل العراق معلماً ومفتياً لهم، ووزيراً لعمار ابن ياسر. وهو ما كتب به أمير المؤمنين عمر إلى أهل العراق وقال عن ابن مسعود وعن عمار: "هما من النجباء من أصحاب رسول الله -ﷺ- من أهل بدر، فافتدوا بهما وأطيعوا واسمعوا قولها، وقد أتركتكم بعبد الله على نفسي".

وقد أقام عبد الله بن مسعود في الكوفة يأخذ عنه أهلها الحديث والفقه، وهو معلمهم، وقاضيه ومؤسس طريقتهم، وأظهر مناحيه الاعتدال بالرأي والاجتهاد حيث لا نص، وتلقى عنه طريقتهم: علقمة بن قيس النخعي وأخذها إبراهيم النخعي عن علقمة وإبراهيم هو أستاذ حماد شيخ أبي حنيفة.

وأما عبد الله بن عمرو بن العاص فقد كان عالماً بالقرآن وبالكتب السبائية السابقة، وقد امتاز بأنه ما كان يكتفي بحفظ ما سمعه من رسول الله -ﷺ-، بل كان يكتبه.

وقد استأذن الرسول -ﷺ- في أن يكتب عنه فأذن له، فقال: يا رسول الله! أكتب ما أسمع في الرضا والغضب؟ قال: نعم فأني لا أقول إلا حقاً.

وقال أبو هريرة رضي الله عنه: ما كان أحد أحفظ لحديث رسول الله مني إلا عبد الله بن عمرو بن العاص؛ فإنه كان يكتب ولا أكتب.

وقال مجاهد: أتيت عبد الله بن عمرو فتناولت صحيفة تحت مفروشه فمغنني، قلت: ما كنت تمنعني شيئاً؟ قال: هذه الصادقة، ما سمعت عن رسول الله -ﷺ- ليس بيني وبينه أحد، إذا سلمت لي هذه، وكتاب الله، فلا أبالي على ما كانت عليه الدنيا.

وقد شهد مع أبيه فتح مصر، واختلط بها، وروى عنه أهلها أكثر من مائة حديث، وكان مرجعهم في شئونهم التشريعية فيقتبهم ويعلمهم، وعنه أخذ مفتي مصر: يزيد بن حبيب، وتلاميذه، كالليث بن سعد، وأقرانه، فهو في مصر كعبد الله بن مسعود بالكوفة، وعبد الله بن عباس بمكة.

وبهذا ورث التابعون في كل قطر ما أخذوه عن مفتيهم وعالمهم من أصحاب رسول الله ﷺ، علمه ومنهجه في النظر واستنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، وطريقة اجتهاده فيما ليس عنده فيه نص.

يقول عبد الوهاب خلاف: "كان رجال التشريع في كل مصر من أمصار المسلمين طبقات؛ وكل طبقة يعد رجالها تلاميذاً لسلفهم وأساتذة لخلفهم، ومن لازموا المشرعين في حياتهم، وأخذوا عنهم علمهم وفقهم تصدوا لإفتاء الناس من بعدهم، والقيام بما كان يقوم به أساتذتهم، وبهذا اتصلت حركة التشريع في الأمصار.

ففي المدينة أشهر أساتذة التشريع من الصحابة عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب؛ وعبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت، وأشهر تلاميذ هؤلاء:

سعيد بن المسيب؛ وعروة بن الزبير؛ وسائر فقهاء المدينة السبعة.

وأشهر تلاميذ: هؤلاء محمد بن شهاب الزهري؛ ويحيى بن سعيد. وأشهر من خلف هؤلاء: مالك بن أنس وأقرانه.

وفي مكة أشهر أساتذة التشريع من الصحابة عبد الله بن عباس. وأشهر تلاميذه: عكرمة، ومجاهد، وعطاء.

وأشهر تلاميذهم: سفيان بن عيينة، ومفتي الحرم مسلم بن خالد، وأشهر من خلف هؤلاء: الشافعي في حياته الأولى.

وفي الكوفة أشهر أساتذة التشريع من الصحابة عبد الله بن مسعود، وأشهر تلاميذه: علقمة بن قيس، والقاضي شريح. وأشهر تلاميذها: إبراهيم النخعي. وأشهر تلاميذه حماد أستاذ أبي حنيفة وأصحابه.

وفي مصر أشهر أساتذة التشريع من الصحابة عبد الله بن عمرو بن العاص وأشهر تلاميذه: مفتي مصر- يزيد بن حبيب. وأشهر تلاميذه: الليث بن سعد وأقرانه من بني عبد الحكم، وأشهر من خلف هؤلاء: الشافعي في حياته الأخيرة.

ولم يكتسب رجال التشريع من كل طبقة من هذه الطبقات سلطة التشريع من تعيين الخليفة، أو انتخاب الأمة، إنما وثق المسلمون بهم كما وثقوا بأساتذتهم من الصحابة واطمأنوا إلى عدالتهم، وضبطهم، وعلمهم، وفقهم، فرجعوا إليهم يسألهم الولاة والقضاة في الأقضية والخصومات، ويستفتيهم الأفراد في وقائعهم وما يطرأ لهم من الحاجات، وكانت كل طبقة ترث من سلفها العلم والثقة، واطمئنان المسلمين إلى بيانهم النصوص وفتاويهم فيما لا نص فيه.

وكان أكثر رجال التشريع في هذا العهد يقومون بتدريس العلوم الشرعية ورواية الحديث، ومنهم من ولي القضاء مثل: شريح، والشعبي، وأبي يوسف. ومنهم من كان يتاجر، كأبي حنيفة، فلم يكن الإفتاء وظيفه ينقطع لها المفتي وإنما كان واجبا يتصدى للقيام به من أنس في نفسه القدرة على أدائه مع اشتغاله بوظيفته أو تجارته أو دراسته.

ثم اشتهر بين الناس الأئمة الأربعة، وتلقى العلماء أقوالهم ومنهجهم بالتأصيل والدراسة والتدوين والتنقيح والتدليل، فنشأت المذاهب الفقهية على صورتها التي لا تمثل فردا بعينه وإن نُسب مذهب الأحناف إلى أبي حنيفة ومذهب المالكية إلى مالك ومذهب الشافعية إلى الشافعي ومذهب الحنابلة إلى أحمد بن حنبل، إنما هي عقول مجتهدين في مختلف الأزمنة درست هذه المناهج وأصلت أصولها، حتى انتهت إلى ما عليه الآن، ومن المجتهدين من لم يجد من يهتم بآرائه وطريقته فلا يرقى قوله لأن يكون مذهباً فقهياً.

بهذا تكون قد أصلنا المذاهب ونشأ اختلافها، وبالنظر إلى أصحاب هذه المذاهب من المجتهدين ومن سلفهم من التابعين والصحابة الكرام نجد الساحة هي المنهج المتفق عليه بينهم في تلقي آراء غيرهم، فلا نجد الإمام مالكا يتعصب لرأيه، ولا أبا حنيفة يؤثم المالكية فيما خلفوه فيه، ولا أحمد يطعن في الإمام مالك، وهذا المنهج ينسحب على ما اختلف فيه في أبواب الفروع العامة وتعدد المذاهب الكلامية من أشاعرة وماتريدية وأهل حديث، كذلك مناهج أهل

السلوك وتهذيب الأخلاق تعددت مناهجهم بتعدد نظراتهم والمناهج التي استقوا منها، حيث الجميع يرد منهل الكتاب والسنة كل من على شاطئه، فليت المقلدين في الآراء يقلدون في الساحة أولا لعلنا نجتمع ولا نَفَرَق.

#### تقليد الأئمة والالتزام بمذهب

بعد أن أصلنا التفريق بين الفروع والأصول وعلمنا تاريخ الخلاف الفقهي وأنه بدأ منذ عهد الصحابة ورسول الله ﷺ بين أظهرهم، وكيف كان تلقيمهم عن رسول الله ﷺ وأظهرنا ساحة الإسلام في هذا الباب، وكيف ورث الأئمة الأعلام هذه المناهج وساروا وفق آليات أصحاب النبي ﷺ في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، وأنهم لم يبتدعوا مناهجهم هذه، وأن آراءهم موصولة السند بسلسلة من نور حتى سيدنا رسول الله ﷺ وأنها ورائه زيد وابن عباس وابن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص وغيرهم من أصحاب رسول الله ﷺ.

نقرر ونكرر أن المذاهب التي فُرِغَتْ فيها هذه المناهج ونسبت إلى واحد من المجتهدين كأبي حنيفة ومالك، لم تقف عند اجتهدهم إنما تلقاها تلامذتهم ومن بعدهم من المجتهدين بالتأصيل والتدليل، والقبول والرد، حتى انتهت إلى الصورة الرائعة الموجودة عليها اليوم التي هي ثمرة خلاصة عقول المجتهدين على مر عصور الأئمة الإسلامية. إذا أدركنا أن الاجتهاد والنظر في النصوص ليس عاما ولا يصح أن يطالب كل منا بالدليل المباشر، نقف الآن مع من يجتهد ومن يقلد:

#### شروط المجتهد:

المجتهدون أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ مُجْتَهِدٌ مُطْلَقٌ وَمُجْتَهِدٌ فِي مَذْهَبٍ إِمَامُهُ أَوْ فِي مَذْهَبٍ إِمَامٌ غَيْرُهُ وَمُجْتَهِدٌ فِي نَوْعٍ مِنَ الْعِلْمِ وَمُجْتَهِدٌ فِي مَسْأَلَةٍ مِنْهُ أَوْ مَسَائِلَ، قال الفتازاني: "وَشَرَطُ الْاجْتِهَادِ أَنْ يَحْتَوِيَ أَيُّ أَنْ يَجْمَعَ الْعِلْمُ بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٌ: الْأَوَّلُ: الْكِتَابُ أَيْ الْقُرْآنُ بَأَنَّهُ يَعْرِفُهُ بِمَعَانِيهِ لَعْنَةً وَشَرِيعَةً أَمَّا لَعْنَةً فَيَبْأَنُّ يَعْرِفُ مَعَانِيَ الْمَفْرَدَاتِ وَالْمُرَكَّبَاتِ وَخُصُوصَهَا فِي الْإِفَادَةِ فَيَقْتَفِرُ إِلَى اللَّغَةِ وَالصَّرْفِ وَالتَّخَوُّ وَالْمَعَانِي وَالْبَيَانِ لِلَّهِ إِلَّا أَنْ يَعْرِفَ ذَلِكَ بِحَسَبِ السَّلِيلَةِ. وَأَمَّا شَرِيعَةً فَيَبْأَنُّ يَعْرِفُ الْمَعَانِي الْمَوْثِقَةَ فِي الْأَحْكَامِ مَثَلًا يَعْرِفُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ} [النساء: 43] أَنَّ الْمُرَادَ بِالْغَائِطِ الْحَدَّثُ، وَأَنَّ عِلَّةَ الْحُكْمِ خُرُوجُ التَّجَاسُّعِ عَنْ بَدَنِ الْإِنْسَانِ الْحَيِّ. يَعْلَمُ كُلُّ ذَلِكَ بِأَقْسَامِهِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُفَسَّرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ عِلْمًا تَفْصِيلِيًّا، بِأَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ هَذَا خَاصٌّ وَذَلِكَ عَامٌّ، وَهَذَا نَاسِخٌ وَذَلِكَ مَنْسُوخٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

وَلَا خَفَاءَ فِي أَنَّ هَذَا مُعَايَرٌ لِمَعْرِفَةِ الْمَعَانِي وَالْمُرَادِ بِالْكِتَابِ قَدَرُ مَا يَتَعَلَّقُ بِمَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ، وَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعِلْمُ بِمَوَاقِعِهَا يَحِيثُ يَتِمَكَّنُ مِنَ الرُّجُوعِ إِلَيْهَا عِنْدَ طَلَبِ الْحُكْمِ لَا الْحِفْظُ عَنْ ظَهْرِ الْقَلْبِ.

الثَّانِي: السُّتَّةُ بِقَدْرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَحْكَامِ بِأَنَّهُ يَعْرِفُهَا بِمَثَبِهَا وَهُوَ نَفْسُ الْحَدِيثِ وَسَنَدِهَا، وَهُوَ طَرِيقُ وَصُولِهَا إِلَيْنَا مِنْ تَوَاتُرٍ، أَوْ شُهْرَةٍ، أَوْ إِحَادٍ. وَفِي ذَلِكَ مَعْرِفَةُ خَالِ الرُّوَاةِ وَالْجَزْحِ وَالتَّعْدِيلِ.

ويقول الإمام الفتازاني: "إِلَّا أَنَّ الْبُحْثَ عَنْ أَحْوَالِ الرُّوَاةِ فِي زَمَانِنَا هَذَا كَالْمُتَعَدِّ لِيُطَوِّلَ الْمُدَّةَ وَكَثْرَةَ الْوَسَائِطِ فَالْأَوَّلَى الْاِكْتِفَاءُ بِتَعْدِيلِ الْأَيْمَةِ الْمُؤْتَوَّقِ بِهِمْ فِي عِلْمِ الْحَدِيثِ كَالْبَحَارِيِّ وَمُسْلِمٍ وَابْنِ أَبِي حَتْمٍ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَيْمَةِ الْحَدِيثِ".

تباعد الزمان في أيام الفتازاني، فما بالنا بزماننا!!!!

وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْمُرَادَ مَعْرِفَةَ مَثَبِ السُّتَّةِ بِمَعَانِيهِ لَعْنَةً وَشَرِيعَةً وَبِأَقْسَامِهِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَغَيْرِهَا.

الثَّالِثُ: وَجُوهُ الْقِيَاسِ بِشَرَائِطِهَا وَأَحْكَامِهَا وَأَقْسَامِهَا وَالْمَقْبُولِ مِنْهَا وَالْمَرْذُودِ وَكُلُّ ذَلِكَ لَيْسَ يَتِمَكَّنُ مِنَ الْاِسْتِنْبَاطِ الصَّحِيحِ.

وَكَانَ الْأَوَّلَى ذِكْرُ الْأَجْمَاعِ أَيْضًا إِذْ لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَمَعْرِفَةِ مَوَاقِعِهِ لِيُتَّخَذَ لِمَا يَخْلُقُهُ فِي اجْتِهَادِهِ.

وَلَا يُشْتَرَطُ عِلْمُ الْكَلَامِ لِحَوَازِ الْاِسْتِدْلَالِ بِالْأَدَلَّةِ السَّمْعِيَّةِ لِلجَارِمِ بِالإِسْلَامِ تَقْلِيدًا، وَلَا عِلْمُ الْفِقْهِ؛ لِأَنَّهُ نَتِيجَةُ الْاجْتِهَادِ وَتَمَرُّثُهُ، فَلَا يَتَقَدَّمُهُ إِلَّا أَنْ مَنَصَّبَ الْاجْتِهَادِ فِي زَمَانِنَا إِنَّمَا يَحْصُلُ بِمَعَارَسَةِ الْفُرُوعِ فَهِيَ طَرِيقٌ إِلَيْهِ فِي هَذَا الزَّمَانِ، وَلَمْ



يَكُن الطَّرِيقُ فِي زَمَانِ الصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ - ذَلِكَ وَيُمْكِنُ الْآنَ سُلُوكُ طَرِيقِ الصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ -.

ثُمَّ هَذِهِ الشَّرَاطِطُ إِنَّمَا هِيَ فِي حَقِّ الْمُجْتَهِدِ الْمُطْلَقِ الَّذِي يُفْتِي فِي جَمِيعِ الْأَحْكَامِ، وَأَمَّا الْمُجْتَهِدُ فِي حُكْمٍ دُونَ حُكْمٍ فَعَلَيْهِ مَعْرِفَةُ مَا يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ الْحُكْمِ كَذَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ الْعَزَلِيُّ.

#### مسألة: تجزؤ الاجتهاد

هل يقبل اجتهاد شخص في مسألة معينة إذا عرف دقائقها دون المسائل الأخرى في نفس الباب؟ وهي مسألة لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبين.

المذهب الأول: أنه يقبل اجتهاده فيها، أي: أنه يجوز تجزؤ الاجتهاد.

فالشخص العارف لمسألة معينة وأدلتها، وطرق النظر فيها، وما يتعلق بها، فإنه يجوز أن يجتهد فيها، ويعمل باجتهاده. وهو مذهب جمهور العلماء.

المذهب الثاني: أنه لا يقبل اجتهاده فيها، أي: لا يجوز تجزؤ الاجتهاد... وهو مذهب بعض الحنفية كمالا خسرو، وبعض الشافعية كالشوكاني.

#### التقليد

بعد أن قررنا استحالة اجتهاد العامة في علوم الفروع بقي أن نتكلم عن التقليد الذي لا غضاضة فيه ولا مشكلة، ومن ثم يتبين أن التزام الناس بواحد من المذاهب الفقهية المختلفة لهو المناس. وأنه مزية لهذه الأمة. التقليد هو: قبول المستفتي قول المفتي من غير ذكر دليل.

ومما سبق يتبين لنا أن العلوم نوعان:

الأول: نوع يشترك في معرفته الخاصة والعامة، ويعلم من الدين بالضرورة، كالمسواتر، فلا يجوز التقليد فيه لأحد، كعدد الركعات، وتعيين الصلاة، وتحريم الأمتها والبنات، والزنى، واللواط، فإن هذا مما لا يشق على العاقل معرفته، ولا يشغله عن أعماله.

والثاني: نوع مختص معرفته بالخاصة، والثالث فيه ثلاثة ضروب:

مجتهد، وعاقل، وعالم لم يبلغ رتبة الاجتهاد.

أحدها: العاقل الصرّف: والجمهور على أنه يجوز له الاستفتاء، ويجب عليه التقليد في فروع الشريعة جميعها، ولا يتفقه ما عنده من علوم لا تؤدي إلى اجتهاد، وحكى ابن عبد البر فيه الإجماع، ولم يختلف العلماء أن العامة علمها تقليد علمائها، وأنهم المرادون بقوله: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون} [النحل: 43] قال: وأجمعوا على أن الأعمى لا بد له من تقليد غيره في القبلة.

وقال عبد الله بن أحمد: سألت أبي، الرجل يكون عنده الكتب المصنفة، فيها قول الرسول واختلاف الصحابة والتابعين، ولمس له بصيرة بالحديث الضعيف المروك ولا الاستناد القوي من الضعيف، هل يجوز أن يعمل بما شاء ويفتي به؟ قال: لا يعمل حتى يسأل أهل العلم عما يؤخذ به منها. قال القاضي أبو يعلى: طاهر هذا أن فرضه التقليد والسؤال إذا لم يكن له معرفة بالكتاب والسنة

ومنع منه بعض معتزلة بغداد، كالنقل في الأصول، وقالوا: يجب عليه الوقوف على طريق الحكم وعليه، ولا يرجع إلى العالم، إلا لثني به على أصولها.

الثاني: العالم الذي حصل بعض العلوم المعتبرة ولم يبلغ رتبة الاجتهاد: فاحقار ابن الحاجب وغيره أنه كالعاقل الصرّف، ليجزه عن الاجتهاد.

الثالث: أَنْ يَبْلُغَ الْمُكَلَّفُ رُتْبَةَ الْاجْتِهَادِ: فَإِنْ كَانَ اجْتَهَدَ فِي الْوَاقِعَةِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ تَقْلِيدُ غَيْرِهِ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ فِيهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَدْ اجْتَهَدَ فِي الْمَسْأَلَةِ فَهَلْ يَجُوزُ لَهُ التَّقْلِيدُ أَمْ لَا اخْتَلَفُوا فَقَائِلٌ بِجَوَازِ تَقْلِيدِ الْمُجْتَهِدِ لغيره من المجتهدين في المسألة التي لم يجتهد هو فيها، وقائل بمنع ذلك مطلقاً، وقائل بجواز تقليد المجتهد للصحابه فقط، وقائل بأن الصحابة في ذلك طبقات، وقائل يجوز تقليد المجتهد للصحابه والتابعين دون سواهم، وقائل بقلد المجتهد من هو أعلم منه ..... إلى آخر الأقوال في ذلك.

مما سبق يتبين لنا أن الدعوة إلى اللامذهبية أو ما يسمى بفقهِ الدليل لهو دعوة إلى التفريق لاسبطة ثوب التجميع. وأن اتباع مذهب معين لاجتهاد علمائه في فروعهم اجتهادا مبنياً على أصول منضبطة لهو عين تجميع المسلمين؛ إذ السير وفق آلية منضبطة خدمتها عقول المجتهدين خير من التخبط والتنقل بين هذا وذاك.

#### مشروعية العمل بأحد الوجهين

إذا سألت أحدهم هل تجد أن أبا حنيفة والشافعي ومالكا أخطأوا عندما اختلفوا فإنه يجيب بحماسة: لا؛ فإن اختلافهم رحمة؛ أما إذا اختلفت معه في مسألة مما كان من تقيّد، ومما كان من وافقته في الرأي من الفقهاء ترى صاحبك يتعصب لرأيه ويتمسك بأية أو حديث، متمسكاً بأن الدليل يردّ قول أي إنسان، وهذا كلام ظاهره الحق وباطنه التفريق والكبر.

نعم لا قيمة لقول أمام قول الشرع، لكنّ السؤال هنا: أيّ دليل هو الذي يردّ الأقوال؟ وفي أي شيء يقابل القول بالدليل؟ ومن يحكم بين الدليل وبين قول أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد؟

والمُنصف من إخواننا وأبنائنا هؤلاء أو القريب من الإنصاف منهم يقول: إن علينا الترجيح بين المذاهب لنصل إلى ما يقويه الدليل.

وهنا لا بد من التأكيد على مفهوم الترجيح الفقهي أهو ترجيح مذهب على مذهب أم هو ترجيح في العمل بأي الآراء من باب التوسيع فقط؟

هل القول بترجيح مذهب على مذهب هو قطع بصحة أحد المذهبين أم أن الراجح اليوم قد يكون مرجوحاً غداً؟ هل اختلاف المناهج بين المذاهب في تلقي الأدلة واستنباط الأحكام منها ومن ثم اختلاف مؤسسات الفتوى في العالم الإسلامي كل يأخذ بما يراه مناسباً لأتمته وواقعها من اجتهادات أصحاب المذاهب الإسلامية- أهذه ظاهرة تفريق أم ظاهرة توسعة؟ وهل يجوز الترجيح بين نتيجتين صادرتين عن آليات مختلفة؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة فيها الشفاء من كل معضلة والجواب على دعوى فقه الدليل، وبيان مشروعية العمل بأحد الوجهين فيما وقع فيه خلاف معتبر، ولعل ما سبق من المباحث، وما فيها من بيان موقف النبي ﷺ من الخلاف الفقهي بين أصحابه، وعدم اعتراضه على كل من الفريقين في حديث: "لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة"، لعل في هذا وغيره مما سبق بيانه جواباً على هذه الأسئلة.

ولقد قررنا ونكرر أن الذي يعلم حكم المتشابهات بعض، وليس كثيراً، وقد كان الشارع يعلم حكم المتشابهات أحلال هي أم حرام، لكنه قصد تركها ليجتهد المجتهدون؛ فتتعد الأقوال.

وقلنا إن من الفروع ما اختلف العلماء فيه من القواعد التي بنى عليها استخراج الأحكام من أدلتها، فإذا اختلفت الآليات التي نسير عليها فإن اختلافاً في النتائج واقع لا محالة.

فلو طلب عالم كيمياء من طلابه أن يقوموا بتجربة يثبتون فيها أن الحمض إذا اختلط بمادة قلوية ينتج عنه ملح وماء. فأتى كل طالب بمحضر مختلف فإن الملح الناتج سيختلف نوعه، فليس من الصواب أن أقارن بين الناتج من كل تجربة إذ العناصر مختلفة والمطلوب عام {متشابه}. غاية ما نستطيع المقارنة فيه هو: متى يصلح هذا الملح في الاستخدام؟ وفي أي شيء يصلح الملح الآخر.

وبصورة أوضح: لو أنك أتيت بنجار وحداد، وأعطيت كلا منهما مالا، وطلبت منه أن يصنع بابا طوله كذا وعرضه كذا.

فصنع النجار بابا من الخشب ذا نقوش فنية رائعة، وصنع الحداد بابا من الحديد ذا قوة ومثانة؛ فلا يصح أن أقارن بين البابين من حيث النقش ولا من حيث القوة؛ إذ الآلية مختلفة وكل صانع مختلف فيما عنده من الطاقة المساعدة له عن الآخر، وطلبي كان {بابا} ذا مواصفات عامة في الطول والعرض.

وعليه فكل منهما قد أتى بالمطلوب العام ولم يخالف أصول ما طلبته منه، وما اختلف إنما هو الفروع والتفاصيل، وأنا من ترك هذه المساحة، غاية ما يمكن أن أقارن فيه بين البابين، أن الباب الحديد مثلا صاحب المثانة والقوة يوضع في نافذة الباب الخارجية، والباب الخشبي يصلح في الحجرة الداخلية، وسأعطي العاملين أجرهما ما كنت عادلا.

هكذا المشابهات، تركها الشارع، ولم يفصل في جملها أو حرمتها، لتعدد وجهات النظر فيها بتعدد مناهج الناظرين من أهل النظر وتعدد آلياتهم وقراءتهم وقواعدهم {أصول الفقه والقواعد الفقهية والمصادر المختلف حولها} فتنتج أقوال متعددة تكون للأمة متسعا وثراء يقلد الناس في مكان قولاً بتوجيه عالم يراعي ضوابط التقليد، ويقلد آخرون في مكان آخر قولاً يلائم حالهم بتوجيه عالم كذلك يراعي ضوابط التقليد.

ومن القواعد التي استنبطها العلماء باستقراء أحكام الشرع أنه لا إنكار فيما اختلف فيه، لا يُنْكَرُ إِلَّا مَا أُجْمِعَ عَلَى مَنْعِهِ، وأن من ابتلي بشيء مما اختلف فيه فله أن يقلد من أجاز، وأن حكم الحاكم يرفع الخلاف، وأنه إِذَا تَقَاوَتْ التَّلِيلُ لَمْ يُنْكَرْ تَقَاوُتُ الْحُكْمِ.

كل هذه القواعد وغيرها تبين مشروعية العمل بأحد الوجهين في المختلف فيه بلا تعصب لوجه أو تأييم لمن أخذ بوجه آخر؛ لأنه ما دام الخلاف قد استقر بين المجتهدين فلا يصح الخلاف بين المقلدين. ومن هنا نقول: إذا استقر الخلاف لم يصح الخلاف.

#### مؤسسة دار الإفتاء المصرية النموذج الأمثل في تطبيق هذا المنهج

لقد تلقيت في دار الإفتاء المصرية تدريباً على الفتوى وفقه الواقع مدة أربعة أشهر اقتربت خلالها من أمناء الفتوى بدار الإفتاء المصرية فوجدتها ملتزمة بهذا المنهج المنضبط من الرجوع إلى أقوال المجتهدين من أصحاب المذاهب الفقهية والأقوال المعتمدة عندهم في المسائل محل الفتوى، ممتلكين ناصية الترجيح المنهجي والوسطية الإسلامية التي حافظت طيلة القرون السابقة على الهوية الإسلامية لمصر، وأثرت بدور كبير في الحفاظ على أمن الوطن ووحدته أبنائه على اختلاف أفكارهم وتوجهاتهم وانتماءاتهم حتى ودياناتهم، حيث إن غير المسلمين يأخذون بالمنهج الفقهي الإسلامي المعتمد في دار الإفتاء في مسائل الأحوال الشخصية، وهذا ما قرره المحاكم المصرية وعملت به.

وبالرجوع إلى أرشيف الفتاوى في دار الإفتاء المصرية نلمس هذا المنهج واضحا، وكذلك بسؤال بعض أمناء الفتوى بدار الإفتاء المصرية بعض الأسئلة كانت إجاباتهم توضح هذا جيدا، وهذه بعض الأسئلة مشفوعة بإجاباتها:

#### أهم أسئلة الاستبيان المطروحة على نخبة من السادة أمناء الفتوى والباحثين الشرعيين بدار الإفتاء المصرية

1. ما موقف دار الإفتاء المصرية من التحديات الأمنية الحديثة والمعاصرة، مثل الراديكالية والإرهاب؟  
دار الإفتاء تعتبر هذه الصور من الراديكالية والإرهاب فهما مشوشا وتشويها متعمدا للإسلام الحقيقي الذي يقوم على التسامح وقبول الآخر وبالتالي فموقف دار الإفتاء هو رفض ومجابهة هذه الأفكار بكافة الوسائل العلمية والبحثية والدعوية.
2. ما مدى اعتماد الدولة المصرية على السلطة الدينية المتمثلة في جانب منها في دار الإفتاء المصرية؟  
الدولة تعتبر المؤسسة الدينية وتزولها منزلة لائقة .
3. ما مدى قبول الشعب المصري للفتاوى التي أصدرتها دار الإفتاء المصرية؟

الواقع يثبت كل يوم أن الشعب بأطبافه المختلفة باستثناء بعض المتطرفين لا يثق سوى في المؤسسة الدينية ولا يأخذ الفتاوى المؤثرة في حياته من غيرها حتى من يسمون أنفسهم التيارات الإسلامية يأتون إلى دار الإفتاء ويطلبون رأيها الشرعي في شئونهم الدينية.

4. ما مدى نجاح البرامج والأنشطة التي قامت بها دار الإفتاء المصرية؟  
الحقيقة أن أكثر ما تقوم به دار الإفتاء خاصة استعمال وسائل التواصل الاجتماعي في الفترة الأخيرة كان له أثر واضح على المجتمع والشباب منه بصفة خاصة.

5. ما هو المنهج العام الذي سارت عليه دار الإفتاء المصرية؟  
المنهج العلمي هو المنهج الأزهرى الخالص في العقيدة والشرعية والأخلاق، فدار الإفتاء تستعين بالمذاهب الفقهية المعتمدة وبآراء الأئمة المتبوعين، ثم هي تبحث عن تصحيح معاملات الناس قدر المستطاع مع مراعاة آداب وضوابط الشرع الحنيف.

6. كيف حافظت دار الإفتاء المصرية على المنهج الوسط؟  
بالحفاظة على الثوابت والقيم الإسلامية والإنسانية معا في كل مخرجاتها، وباختيار من ينتسبون إليها من العلماء بدقة.

7. ما مفهوم الوسطية الذي تبنته دار الإفتاء المصرية؟  
هو المفهوم نفسه الذي جاء به القرآن الكريم في قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) فلا إفراط ولا تفريط، الثوابت العقيدية والتشريعية مراعاة وليست محل نقاش، والمسائل الاجتهادية تحتمل النقاش والخلاف.

8. وكيف صاغتها في فتاويها؟  
نعمت في صياغتنا للفتاوى على المنهج الذي يحتمه البحث العلمي.

9. ما الأقسام الموجودة لدى دار الإفتاء المصرية؟  
لدينا عدد كبير من الأقسام، فنحن نقدم الخدمة الإفتائية بكافة السبل الممكنة في عصرنا

الفتوى الشفوية—الفتوى الهاتفية بقسمها المباشر والمسجل  
الفتوى المكتوبة—الفتوى الالكترونية—الأبحاث الشرعية

الفروع الفقهية الجديدة—التعليم عن بعد—التدريب للوافدين والمصريين—الرد على أصحاب الشبهات والملاحدين  
المركز الإعلامي وفيه عدد من الأقسام الفرعية منها مرصد الفتاوى التكفيرية والشاذة، ومنها {السوشيال ميديا} بكل أنواعها—الترجمة—إضافة الى الأقسام المعاونة كالإدارة الهندسية والشئون الإدارية إلخ

10. ما مدى نجاح دار الإفتاء المصرية في تقوية الأمن الوطني؟  
أعتقد أننا حققنا نجاحا من خلال فتاوانا والأبحاث التي نقدمها والتي تتركس وترسخ لمفاهيم وقيم أصيلة مثل التسامح ونبذ العنف ورفض كل أشكال التطرف ودرجاته .

11. ما مدى نجاح دار الإفتاء المصرية في الحفاظ على الثقافة المصرية الإسلامية؟  
من وجهة نظري دار الإفتاء حققت نجاحا ملموسا بتصدينا لدعوى تفرغ الدين من مضمونه وكذا دعاوى صلب الإسلام بالتطرف والعنف فنحن نقف على أرضية الإسلام الصحيح.

12. كيف تعاملت دار الإفتاء المصرية مع مصادر الإفتاء والمعروفة من كتاب وسنة وإجماع إلى آخر ما هنالك؟

نتعامل معها بعين الاعتبار ونستند إليها.

13. كيف تعاملت دار الإفتاء المصرية مع الواقع الحالي؟  
أولا: إدراك الواقع ثانيا: التعامل معه على أسس شرعية.

14. كيف تعاملت دار الإفتاء المصرية مع تحديات الأمن الوطني؟  
نقف مع الدولة ونحافظ على ثوابتها ونرفض كل أشكال وصور هدمها أو هدم مؤسساتها.
15. ما موقف دار الإفتاء المصرية تجاه التعددية الدينية في مصر؟  
نحترم كافة المواطنين ونرفض التمييز.
16. ما موقف دار الإفتاء المصرية تجاه التعددية الثقافية في مصر؟  
قبل الآخر ونرفض الإساءة والانتقاص من شأن أحد وكذا نرفض التجاوز في شأن ثوابتنا الدينية وقيمنا ورموزنا الدينية، وعندنا قناعة أن الحرية مقترنة بالمسؤولية.
17. ما موقف دار الإفتاء المصرية تجاه الخلافات السياسية داخل مصر؟  
دار الإفتاء مؤسسة وطنية تحرس على المصلحة العليا للبلاد والعباد ولا تمارس السياسة الحزبية.
18. ما موقف دار الإفتاء المصرية تجاه الفتاوى الضالة؟  
نحارب الفتاوى الضالة.
19. ما موقف دار الإفتاء المصرية تجاه الفتاوى الضالة على الإنترنت؟  
نجاهها.
20. ما موقف دار الإفتاء المصرية تجاه الفتاوى الصادرة من المؤسسات والهيئات المخالفة، الشيعية مثلا، من أجل تأييد المصالح القومية المصرية؟  
نحن قبل الآخر أيا كان وتعاون مع الجميع طالما هناك قواسم مشتركة.
21. ما موقف دار الإفتاء المصرية تجاه الفتاوى الصادرة من المؤسسات والهيئات المخالفة، من أجل تأييد المصالح القومية المصرية؟  
نحن قبل الآخر أيا كان وتعاون مع الجميع طالما هناك قواسم مشتركة.
22. ما موقف دار الإفتاء المصرية تجاه الفتاوى الصادرة من الشخصيات السنية، المتزلفة عن الجادة، القرضاوي مثلا (فتوى الهجوم على الجند ورجال المن المصري؟  
الأساس عندنا في مثل هذه الأمر هو المحافظة على الثوابت الشرعية مع مراعاة المصلحة الوطنية.
23. ما مدى نجاح دار الإفتاء المصرية في تقوية الوحدة الوطنية؟  
أعتقد أننا من أكثر الداعمين لهذا.
24. سمعنا عن مرصد الفتاوى المتطرفة، أو شيء من هذا القبيل، وهو تابع لدار الإفتاء المصرية فما هو؟  
هو فريق من الباحثين المتخصصين يتبعون بالرصد والتحليل كل ما يصدر عن داعش وأخواتها للرد عيهم وتفنيد أقوالهم

### النتائج والتوصيات

بالدراسة السابق طرحها أخلص إلى نتائج من أهمها:

- 1- أن من يستنبط الأحكام من أدلتها التفصيلية هم المجتهدون فقط؛ إذ إن ما يفهم من كلام العلماء أن الاجتهاد هو استفراغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية الراجعة كلياتها إلى أربعة أقسام الكتاب والسنة والإجماع والقياس.
- 2- إن الناس ينقسمون باعتبار الفقه بالدين إلى ثلاثة أنواع:  
النوع الأول: من لديهم القدرة على استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، وهؤلاء هم المجتهدون.

النوع الثاني: من لا قدرة لهم على استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، غير أنهم أصحاب ملكة راسخة في النظر المستقل في اجتهاد السابقين تحليلاً واستنباطاً يؤدي إلى ترجيح بين الآراء ترجيحاً لا يغفل عن حال الناس وزمانهم ومكانهم، وقد صقلوا ملكتهم بالدرس والتحصيل، وهؤلاء هم المفتون - الذين لم يصلوا إلى مرتبة الاجتهاد -

النوع الثالث: من لم يصلوا إلى أحد النوعين الأولين وهؤلاء هم العوام.

3- الإجماع على وجوب التقليد على العامي وعدم جواز التقليد في حق المجتهد في المسائل التي اجتهد فيها، أما المفتون فهم في حق أنفسهم مقلدون لقول مجتهد رجحوا على غيره بتلك الملكة إما لقوة رأوها في دليله، أو لاعتبار زمانهم أو مكانهم من حيث الموافقة لقول رجحوا أو عدم موافقته لقول رجحوا عليه، من غير حكم بصواب مطلق على قول راجح أو بخطأ مطلق على قول مرجوح؛ وهذا الفارق الدقيق بين الفتوى والاجتهاد، أو بين المجتهد والمرجح.

4- المفتون هم خلفاء النبي ﷺ في أداء وظيفة البيان، والمفتي إنما هو العالم بالمسألة التي يفتي فيها، تأسيساً لا تقليداً، مع ملكة راسخة في النظر والتحليل والاستنباط، وقدرة على الترجيح والنظر المستقل في اجتهاد من سبقوه، لا مجرد نقل عن كلامهم أو حكاية لأقوالهم.

5- يجب على أهل الذكر أن يقوموا بالبيان والفتوى؛ حيث أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه، واتقاء لوعيد اللعن المقرر في كتاب الله: "إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون"، ووجب على المسلمين سؤال أهل الذكر امتثالاً لأمر الحق تبارك وتعالى.

6- من هنا أقيمت راية مؤسسات الإفتاء على مستوى العالم الإسلامي، وأخذ كل بلد من بلاد الإسلام بما يلائم أهله ويتوافق مع طبيعتهم، فوجب على أهل كل بلد التقيد بفتوى مؤسساتها الرسمية واتباع ما قيده الحاكم من الأخذ بمذهب فقهي إسلامي ليجمع الناس على قول واحد.

7- من يرفع راية فقه الكتاب والسنة لا تخرج دعوته عن أحد معنيين: اجتهاد البعض في عصرنا وتقليد السابقين لهم، أو ذم التقليد على الإطلاق.

ولا يخلو ما فيها من فساد؛ إذ إنه في دعوته الأولى يدعو الناس إلى طرح أقوال الأئمة الأعلام المتصل منهمهم بالصحابة ورسول الله ﷺ كما بينا، وهم أصحاب لغة النصين الشريفين وقربوا عهد بفصحائها وزمان التشريع، فإذا كان أمر عامة المسلمين سينتهي إلى تقليد صاحب هذه الدعوة أو غيره، فأيهما أولى؟ تقليد الإمام مالك صاحب السلسلة الذهبية في السنة النبوية، وسكان مجتمع مدينة رسول الله ﷺ، الممتلك لآلية النظر الوارث لحال الوارثين لعلم ومنهج وعقلية زيد بن ثابت، أم تقليد من أتى بعده بقرون عدة، فتباعد مكانه وزمانه، وضعفت لغته؟!!!

8- يجب أن لا تتوجه بفساد عقولنا وضعف لغتنا وهزيل علمنا إلى النص في جرأة على كتاب الله وسنة سيدنا رسول الله ﷺ، جرأة تعمل عملها في إفساد الدين وضياع وفرقة المسلمين، جرأة لم يكن عليها صحابة رسول الله ﷺ إذ لم يتصدر للاجتهاد والفقه وإفتاء الناس باجتهاده إلا القليل من أصحاب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

9- إذا كان العامي في العلم الشرعي سيقلاً، فليقلد أبا حنيفة ومالكا والشافعي وأحمد، خير له من الانحدار خلف غيرهم، ممن قد لا يفرق بين المرفوع والمنصوب، ولا معنى للناسخ والمنسوخ، ولم يقف بعد على حقيقة معنى الدليل، حتى يرفع راية الدليل، خير له في التقليد تقليد أصحاب الوراثة الحقيقية الذين درُست أقوالهم، وعُرِضت على الكتاب والسنة مرات ومرات، ولا يقدح فيهم اختلافهم، إذ اختلفوا فيما قصد الشارع أن يقع فيه الاختلاف الفروع.

- 10- من أراد الفتوى الصحيحة فليرجع إلى مؤسسة الإفتاء في الدولة التي يعيش فيها فإن مناهج هذه المؤسسات منبثقة عن اجتهاد المجتهدين مع مراعاة فقه الواقع والسائل.
- 11- حافظت مؤسسة الإفتاء المصرية على مر تاريخها على وحدة المجتمع المصري واستقرار السلم المجتمعي، وهي نموذج يحتذى به في هذا.
- 12- إن الدعوة إلى ما يسمى بفقه الدليل، أو فقه الكتاب والسنة ليقف يقف كل مسلم في الفروع أمام الكتاب والسنة مباشرة ليستنبط منها الأحكام، يعمل بما أدى إليه اجتهاده هو، دعوة ضلال فسادها أوضح من أن يُبته عليه، وما يترتب عليه من ضياع يجعلنا نطالب بالتمهل في الحكم على القائل به، قبل أن نعذره بجهله، لعله قد سقط عنه التكليف بفقد عقله.
- 13- إن هذه دعوة لهدم تراث أمة ولضياع حضارة دين ولنشر ثقافة سوء أن ما وضع من علوم الشريعة، كمناهج المفسرين وكتب التفسير، وعلوم الحديث والرجال والتخريج، والفقه والأصول وغير ذلك من علوم الآلة والغاية عبث.
- 14- إنها دعوة لهدم مؤسسات الفتوى في العالم الإسلامي لتشيع الفوضى الفقهية وبتنشر الضلال والأخذ بالهوى، وإننا فقط نطلب من صاحب هذه الدعوة الهدامة أن يحددنا: لم لا نترك الجسد وعلاج أمراضه والفتوى في طريق علاجه لاجتهادنا الشخصي، نخطئ أو نصيب، مع أن الجسد خاصة كل منا؟ لماذا نلجأ دائماً للطبيب الذي تمزس وتعلم وحاذ ملكة الطب؟
- وعندما يقول لي الصيدلي إن هذا الدواء يزيل هذا المرض، لماذا لا أقول له أين الدليل؟ ودعني أنظر كيف ركبته، وأعطني المصادر الرئيسة للدواء ودعني أرى أولاً حتى أخذ الدواء على يمينه؟ هل حياتك رخيصة تغامر بها؟ أم أن الدين أهون علينا من أجسادنا؟
- 15- لا اعتبار بالخلاف الذي جاء شاذاً،
- 16- الاختلاف المرفوض هو كل اختلاف بُني على التعصب، أو يؤدي إلى التفرق والتشتيت.
- 17- كل ما كان دليلاً متردداً بين الإجازة والمنع، فمحله الفروع، وأن الاجتهاد في الفروع سائر إلى الخطأ أو الصواب، فالحكم ينتهي إلى حلال أو حرام إيجاباً أو ندباً أو إباحة أو كراهة أو تحريماً، فإطلاق الكفر والإيمان والشرك والتوحيد على القائل بأحد الأقوال في مسائل الفروع أو المقلد له يُعدُّ انحرافاً عن المنهج العلمي الأصيل، ومخالفة صريحة للأصول العلمية.
- وحسبنا في هذا حديث النبي ﷺ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ».
- 18- ويجدر بنا أن نقرر أن الاجتهاد اختلاف صورة، بيد أنه اجتاع حقيقي حول المنهج النبوي الذي أقر عليه معاذاً
- 19- إن حال الأمة من الفرقة والتباعد بين أفكار خواصها وعوامها، بما يتقاذف به أبناء القبلة الواحدة تهم التفسيق والتكثير، ويرفع فيه المتنطمون والمتطرفون والمتشددون راية الكتاب والسنة ليستبيحوا بفهمهم المغلوط للنصين الشريفين دماء الخلق وأموالهم وأعراضهم بغير حق، فيسيئون بجهلهم إلى الإسلام إساءةً تفوق ما بذله أعداء الإسلام للظعن فيه منذ بزوغ فجر النبوة إلى يومنا هذا.

إن علينا أن ندرك حقيقة ما فعله السابقون من اجتهاد منضبط في الفروع بما أدّى إلى خلاف الرحمة فيما بينهم. علينا أن نقف عند حد الأدب مع سلاسل النور المتصلة من هؤلاء المجتهدين حتى رسول الله ﷺ، ونوقن أنه عليه الصلاة والسلام هو من قرر لأصحابه المنهج الذي طبقوه في حياته ﷺ فوقع الخلاف في فهم النصوص المحتملة للخلاف، ولم يُعتَقِ النبي ﷺ أصحابه على النظر ولا على الخلاف - ما لم يورث هذا الخلاف تعصبا أو تأثيا - ولم يحكم حبيبنا عليه الصلاة والسلام لفريق بالصواب وآخر بالخطأ.

إن الخلاف الذي وقع بين فقهاء المدينة من أصحاب رسول الله ﷺ وبين ابن مسعود فقيه العراق، كان خلافا في منهج النظر ومن ثم في الأقوال، هذا الخلاف وكلنا يقين أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه كان يعلم عن هذا الخلاف ويتابعه؛ وكيف لا وهو المهتم بطريق بغلة تعثر في العراق لم يمهّد لها الطريق، فكيف لا يتابع طريق الدين والعلم والفتوى، ولم ينكر واحد من أصحاب النبي ﷺ على من خالفه، ولم يقع بينهم ما نراه اليوم من سب وتقاذف بالفسق تارة وبالخرج من الملة إلى الكفر أو الشرك تارة أخرى.

إننا اليوم نحتاج إلى نظرة جديدة تعود بنا إلى نظرة أصحاب النبي ﷺ إلى مخالفهم، تلك النظرة التي بها يصلي علي بن أبي طالب على قتلى الفريقين يومَ صِفِّين، من يقاتل في صِفِّه، ومن اختلف معه وقاتل ضده ..... أية ساحة هذه؟ .... وأين نحن من فكر السلف؟؟؟ ..... أم أن عليا رضي الله عنه ليس من السلف؟!!!!!!

وإن المارة لثملأ القلوب حتى يفيض بها الخلق لما نرى من تبعثر وتناحر على سطحيات من الفضائل، لا تقتضي تأثيم تاركها ولا تقطع بفضل فاعلها، فنجد حماسة الشباب وضيق العقل وقلة البضاعة والاستخفاف بجوهر العلم يحمل بعض المساكين منا إلى نقل مسائل الفروع التي تقبل الخلاف إلى باب الأصول وإنزال السنن منزلة الفرائض.

إننا في أمس الحاجة اليوم إلى الوقوف صفا واحدا والرقى لمستوى عظام الأمور لننتبه لحقيقة ما يراد منا وما يراد بنا. وإن صوت العقل اليوم هو ما يجب أن يُعْلَب لتوحيد محمود أمتنا، مع التأكيد على أن حرية التفكير والتدين مكفولة بما لا يفرق الأمة.

كذلك فإنه لا ينقطع التقرير والتكرير والتأكيد على أن الناظر في الدين لا بد أن يكون أهلا للنظر. فهنا إلى التجميع ونبد الفرقة والتعصب الأعمى، ولتَنَمَسَّكَ على بصيرة بحديث سيدنا رسول الله ﷺ: "تركتم فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا، كتاب الله وسنتي" ورحم الله من قال:

إلَامَ الْخِلَافِ عَلَى ذِي الْفُرُوعِ  
وَكُلُّ يَنْتَافِخِ عَنْ مَذْهَبِهِ  
وَلَيْسَ الصَّوَابُ بِحَكْرٍ عَلَى  
فَقِيهِهِ، وَلَا مَقْتَدٍ بِعَدِّهِ  
تَعَدَّدَتِ الطَّرِيقُ نَحْوُ الصَّوَابِ  
فَإِذَا تَشَاءَ وَلَا تَنْشِئُ تَبَهُ  
وَمِثْلُهُ بِالْكَعْبَةِ الْمَصْطَفَا  
وَإِنْ حَوَالِيهِ {فَانْتَبِهْ}

وليطلق دعائنا وأثمتنا وعلماؤنا اليوم دعوة الوحدة ونبد الفرقة: حسبنا التلاقي الآن على المتفق عليه مما يصير به المسلم مسلما، ثم نسير قدما نحو الأفضل والأكمل بالحكمة والموعظة الحسنة، بالهبة والتكريم لا بالتعصب والتأثيم

قائمة بأهم المراجع



- 1- مُحمَّد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري 1422هـ الجامع المسند الصحيح دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية)
- 2- أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي الطبعة: الأولى (1983) {ترتيب المدارك وتقريب المسالك} الناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب
- 3- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُحمَّد الجوزي الطبعة : الأولى ، 1415 {التحقيق في أحاديث الخلاف} دار الكتب العلمية - بيروت
- 4- عبد الوهاب خلاف (المتوفى: 1375هـ) {علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع} مطبعة المدني «المؤسسة السعودية بمصر»
- 5- الشيخ الدكتور مُحمَّد زكي الدين إبراهيم الطبعة الأولى 1416هـ - 1995 الفروع الخلافية مطبوعات ورسائل العشيرة المحمدية- القاهرة -
- 6- الشيخ الدكتور مُحمَّد زكي الدين إبراهيم 2014م {ديوان البقايا} مطبوعات ورسائل العشيرة المحمدية- القاهرة -
- 7- أرشيف الفتاوى بدار الإفتاء المصرية.
- 8- الأستاذ الدكتور علي جمعة مُحمَّد عبد الوهاب مفتي الديار المصرية السابق - 1422 هـ - 2001 المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية دار السلام - القاهرة
- 9- الأستاذ الدكتور شوقي علام مفتي الديار المصرية 2016م فتاوى الشباب مطبوعات دار الإفتاء.
- 10- التواصل مع أمناء الفتوى بدار الإفتاء المصرية بالقاهرة.

## CUCU SEBAGAI AHLI WARIS DALAM KOMPILASI HUKUM ISLAM INDONESIA: PERSPEKTIF USHUL FIQH

Al Yasa` Abubakar, Prof. Dr. MA.  
UIN Ar Raniry Banda Aceh

**Abstrak:** *Cucu sebagai ahli waris tidak disebutkan secara jelas dalam Al-qur'an. Namun ada hadis yang menyatakan bahwa cucu perempuan akan mewaris ketika bersama dengan anak perempuan. Para ulama menganggap cucu masuk dalam pengertian anak dan menjadikan mereka sebagai ahli waris, namun membatasinya pada garis laki-laki saja. Mereka akan mewaris kalau anak laki-laki sudah tidak ada. Ketentuan ini dianggap tidak adil dan tidak melindungi anak yatim. Qanun Mesir dan beberapa negara lain memperbaikinya melalui pemberian wasiat wajibah. Pemerintah Indonesia (KHI) menempuh jalan yang berbeda. Cucu akan mengambil hak orang tuanya yang sudah meninggal, yang laki-laki mendapat dua kali bagian yang perempuan. Ketentuan ini tidak disertai dalil sehingga mendapat kritikan, di samping apresiasi. Tulisan ini ingin melihat apakah ada dalil dan metode yang dapat digunakan, sehingga ketentuan KHI ini memenuhi syarat secara metodologi dan dapat dianggap sebagai fiqih. Sahabat dan ulama menggunakan kaidah majas untuk memasukkan cucu (keturunan) ke dalam pengertian anak (al-walad). Pembatasan keturunan (yang berhak mewaris) hanya pada garis laki-laki, tidak didasarkan pada nash yang jelas, karena itu kuat dugaan masih terpengaruh dengan adat Arab jahiliyah yang bersistem patrilineal. Isyarat Nabi bahwa cucu beliau melalui Fatimah termasuk ahl a-bayt (keluarga) dan karena itu merupakan keturunan beliau, dipahami sebagai kekhususan Nabi, bukan isyarat bahwa keturunan dapat ditarik melalui garis laki-laki dan perempuan. Pemahaman Sahabat dan ulama bahwa anak (laki-laki) akan menghibah cucu, sedang cucu dari generasi yang berbeda dianggap sebagai satu kesatuan (horizontal), dapat digeser menjadi anak dan cucu dipahami jurai perjurai, setiap jurai menghibah keturunan di bawahnya tetapi tidak menghibah keturunan dari jurai yang lain (vertikal). Pemahaman ini memungkinkan cucu yatim mengambil hak warisan yang seharusnya diterima orang tuanya dari kakek (nenek) tanpa terpengaruh dengan keberadaan anak yang lain.*

Kata kunci: cucu, majas, hajib mahjub.

### Pendahuluan

Dalam fiqih kewarisan (*Kitab al-Fara'idh*), ada tiga prinsip yang dikemukakan oleh mayoritas ulama (mazhab). Pertama, seseorang akan menjadi ahli waris apabila dia masih hidup ketika pewaris meninggal dunia. Kedua ahli

waris yang dianggap lebih utama akan menutup (menghijab) ahli waris yang kurang utama dan yang lebih dekat akan menutup yang dianggap lebih jauh. Ketiga setiap ahli waris menerima warisan karena dirinya sendiri, tidak ada yang karena menggantikan ahli waris (orang) lain. Di pihak lain ahli waris dibedakan menjadi tiga kelompok. Pertama, kerabat yang ditetapkan Al-qur'an sebagai ahli waris (anak, ayah dan ibu, saudara serta suami atau isteri). Kedua kerabat laki-laki (dan saudara perempuan) garis laki-laki yang akan mengambil sisa setelah kelompok pertama mengambil haknya. Ketiga kerabat yang tidak menjadi ahli waris, yaitu mereka yang tidak masuk dalam kelompok pertama dan kedua.

Berdasarkan prinsip di atas maka cucu yang ayahnya meninggal dunia sebelum kakek, tidak akan menerima warisan dari kakek, apabila si kakek masih mempunyai anak (laki-laki). Kelompok cucu (karena berjarak dua derajat dari pewaris) akan terhibab oleh kelompok anak laki-laki (saudara ayah si cucu, yang berjarak satu derajat dari pewaris), karena kelompok anak dianggap lebih dekat kepada pewaris dibandingkan dengan cucu. Cucu baru akan mewaris (menerima warisan)<sup>i</sup> kalau semua anak laki-laki sudah meninggal dunia terlebih dahulu.

Di era negara bangsa, mungkin karena para ulama dan penguasa muslim telah bersentuhan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan hukum Barat, ketentuan kewarisan di atas dianggap tidak adil (lagi) dan tidak melindungi anak yatim, sehingga muncul upaya untuk mengubahnya. Namun perubahan tidak dilakukan oleh para ulama melalui kegiatan ilmiah (ijtihadiah), tetapi melalui peraturan (qanun) yang disahkan oleh pemerintah (Negara). Mesir misalnya, melalui peraturan perundang-undangan di bidang kewarisan dan wasiat, melakukan terobosan, memberikan sebagian dari harta kakek kepada cucu yang yatim tadi, melalui wasiat wajibah (Qanun Wasiat Nomor 71 tahun 1946). Wasiat wajibah adalah wasiat yang dianggap sudah diucapkan seseorang, bahwa dia mewasiatkan sejumlah tertentu dari hartanya kepada cucu (keturunan) yang tidak mewaris. Karena merupakan bagian dari wasiat, maka warisan yang dapat diberikan melalui wasiat wajibah paling banyak hanyalah sepertiga harta. Jadi cucu yang tidak mewaris akan menerima wasiat sejumlah yang seharusnya diterima oleh ayah atau ibunya, selama tidak lebih dari sepertiga harta. Kalau hak tersebut lebih dari sepertiga harta, maka dia hanya berhak atas sepertiga harta sesuai dengan batas maksimal wasiat. Ketentuan ini (ada yang dengan perubahan dan ada yang tanpa perubahan) diikuti oleh peraturan perundang-undangan di beberapa Negara lain, seperti Suriah (1953), Tunisia (1956), Marokko (1958), dan Irak (1959) yang pada umumnya masih berlaku sampai saat ini.<sup>ii</sup>

Ketentuan ini mereka dasarkan pada pendapat Ibnu Hazm yang menyatakan bahwa setiap orang wajib berwasiat untuk kerabat yang bukan ahli waris atau yang karena sesuatu sebab tidak menjadi ahli waris. Dalil yang beliau gunakan untuk pendapat ini adalah al-Baqarah ayat 182.<sup>iii</sup> Sebetulnya Ibnu Hazm tidak mengkhususkannya untuk cucu atau kerabat tertentu, dan juga tidak menentukan besaran perolehan (wasiat) untuk setiap orang itu. Dengan demikian, ketentuan yang ada dalam peraturan perundang-undangan Mesir tersebut hanya mengambil nama dari Ibnu Hazm. Sedang isinya boleh

dikatakan sudah sangat berbeda, bahkan sama sekali baru, sehingga dapat dianggap tidak lagi mengambil pendapat yang ada dalam mazhab, tetapi sudah merupakan sebuah ijtihad baru. Coulson menyebut pengambilan pendapat ini sebagai *quasi ijtihad*,<sup>iv</sup> sedang Yusuf al-Qaradhawi menganggapnya sebagai gabungan dari ijtihad *intiqā'i* (selektif) dan *insyā'i* (kreatif).<sup>v</sup> Terobosan ini oleh banyak ulama dianggap masih menyimpan beberapa kelemahan, namun tetap dipuji dan didukung, karena merupakan terobosan penting untuk membela kepentingan anak yatim.<sup>vi</sup>

Pemberian hak kepada cucu yang yatim melalui wasiat wajibah, secara langsung atau tidak, semakin mengukuhkan ketentuan yang ada dalam fiqih, bahwa cucu yang yatim adalah ahli waris yang terhibab oleh saudara laki-laki ayah atau ibu mereka (anak pewaris). Menurut jumhur, ketentuan mengenai wasiat bukanlah bagian dari ketentuan mengenai kewarisan. Wasiat hanya boleh diberikan kepada kerabat yang tidak mewaris (ahli waris yang terhibab atau mempunyai mani'). Dengan kata lain, karena cucu tidak berhak mewaris (tidak diberi hak melalui pewarisan) maka dia diberi hak melalui wasiat (wasiat wajibah) sebagai jalan keluar. Pilihan ini secara langsung atau tidak memberi kesan bahwa ketentuan kewarisan yang ada dalam fiqih telah bersifat final (*qath'i*), atau paling kurang merupakan ketentuan yang tidak mempunyai celah untuk diubah atau disempurnakan.

Berbeda dengan terobosan di atas, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (KHI, diundangkan tahun 1991), menempuh jalan yang berbeda.<sup>vii</sup> Dalam Pasal 185 disebutkan, (1) *Ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari sipewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173.*<sup>viii</sup> (2) *Bagian bagi ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris sederajat dengan yang diganti.* Dengan ketentuan ini cucu yang ayahnya meninggal dunia sebelum kakek akan tetap menerima warisan dari kakek, sebesar hak yang seharusnya menjadi perolehan ayahnya. Cucu tersebut akan memperoleh hak melalui warisan, bukan melalui wasiat.

Ketentuan ini merupakan pembaharuan atas aturan yang ada dalam fiqih mazhab dan aturan mengenai wasiat wajibah yang ada dalam peraturan perundang-undangan di berbagai Negara muslim. KHI tidak menjelaskan dalil dan alasan langsung untuk ketentuan yang dipilihnya itu. Dalil dan alasan yang digunakan hanyalah alasan umum, yaitu pertimbangan keadilan dan uruf yang berlaku di berbagai masyarakat muslim di Indonesia. Mungkin karena sangat berbeda dengan apa yang selama ini dipelajari, dan lebih dari itu karena tidak didasarkan kepada dalil dan alasan yang jelas, maka ketentuan ini di samping mendapat pujian dan penghargaan, juga mendapat kritikan, bahkan penolakan dari sebagian ulama dan sarjana.<sup>ix</sup>

Tulisan ini ingin mencari dan menelusuri apakah ada dalil yang dapat digunakan sebagai landasan bagi ketentuan baru yang diperkenalkan KHI di atas. Metode dan pendekatan yang akan dipakai (untuk memahami dalil) pada dasarnya bertumpu pada kaidah-kaidah ushul fiqih yang sudah ada, yang akan digunakan secara kritis, yang sampai batas tertentu akan diperkaya pula dengan hasil dan capaian pengetahuan ilmiah modern terutama sekali logika dan

antropologi. Mengenai asumsi atau perspektif, ada dua buah yang akan digunakan. Pertama dilakukan pemisahan yang relatif tegas antara syari'ah dengan fiqih, atau antara nash (teks Al-qur'an dan hadis) dengan hasil ijtihad. Nash (syariat) adalah wahyu dalam bentuknya yang masih murni, yang kebanyakannya belum dapat diamalkan. Untuk dapat diamalkan nash harus dipahami dan ditafsirkan terlebih dahulu. Hasil penafsiran ini yang dirumuskan secara sistematis dan praktis disebut fiqih. Namun perlu juga disebutkan dalam jumlah yang relatif sangat terbatas, ada nash (syariat) yang dapat diamalkan tanpa penafsiran dan pemahaman. Dengan demikian nash adalah ajaran yang masih dalam bentuk ideal, abstrak, tunggal dan eternal, sedang fiqih adalah upaya untuk menjabarkan syari'ah agar menjadi kongkrit dan sistematis, sehingga siap untuk dijalankan. Jadi fiqih merupakan wahyu yang sudah bercampur dengan pemikiran manusia (pemikiran manusia yang bersandar kepada wahyu), karena itu sudah bersifat relatif, yang di dalam kenyataannya hamper selalu beragam. Asumsi kedua, hubungan kekerabatan bahkan isi sebuah istilah kekerabatan selalu berhubungan dan terikat dengan budaya dan adat tertentu. Dengan demikian, walaupun Al-qur'an bersifat universal dan eternal, pemahaman dan pemaknaan atas berbagai konsep kekerabatan dan hubungan kekerabatan yang ada di dalamnya, khususnya dalam hubungan dengan kewarisan selalu akan dipahami dalam konteks budaya dan adat tertentu. Mungkin ada beberapa istilah (konsep) yang dapat dianggap bersifat universal, misalnya ayah dan ibu. Tetapi ketika konsep ini dikembangkan atau dihubungkan dengan konsep lain, misalnya siapa yang akan menggantikan ayah atau ibu (ketika mereka tidak ada atau sudah meninggal dunia) atau adakah orang lain yang dihargai sama dengan ayah dan ibu (misalnya ayah dan ibu angkat) dalam pengamatan penulis selalu dipahami dalam konteks budaya dan adat tertentu, tidak ada yang betul-betul universal.

Untuk memudahkan, Tulisan ini akan dibagi kepada lima bagian utama. Pertama sekali pendahuluan, lalu diikuti dengan pembahasan mengenai pendapat ulama mazhab tentang pengertian anak dan hak kewarisannya beserta dalil-dalilnya, khususnya cucu yatim yang dianggap terhibab oleh anak laki-laki pewaris (saudara ayahnya). Setelah itu dilanjutkan dengan bagian ketiga yang berisi pencarian dalil dan upaya pemahaman dalil dengan cara baru, sehingga ketentuan (pembaharuan) yang dipilih oleh KHI di atas dapat diletakkan dalam kerangka pemikiran fiqih yang lebih luas, dan baru setelah itu disusul dengan bagian keempat sebagai penutup.

### **Kewarisan Cucu dalam Al-qur'an**

Dalil utama tentang hak kewarisan anak adalah al-Nisa' ayat 11, yang mengatur hak kewarisan anak dan orang tua (ayah dan ibu). Terjemahan mengenai hak kewarisan anak lebih kurang: *Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka) anak-anakmu. Yaitu: babagian seorang anak laki-laki sama dengan babagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka dia memperoleh separuh harta ....*

Dari isi ayat di atas para ulama menyimpulkan bahwa lafaz *walad* mencakup semua anak, laki-laki dan anak perempuan, baik yang sudah dewasa ataupun yang belum. Anak dari seorang laki-laki adalah semua orang yang lahir dari isterinya ataupun dari budaknya. Sedangkan anak dari seorang perempuan adalah semua orang yang lahir dari rahimnya. Hak kewarisan anak, sekiranya terdiri dari laki-laki dan perempuan, maka bagi yang laki-laki akan mendapat dua kali bagian anak perempuan. Sekiranya hanya terdiri dari anak perempuan, kalau satu orang maka dia akan memperoleh separuh harta, kalau dua orang atau lebih maka mereka akan memperoleh dua pertiga harta. Kalau terdiri dari laki-laki saja, mereka akan berbagi rata. Sampai disini tidak ada perselisihan ulama, karena ketentuan dalam ayat di atas relatif jelas sekali, sehingga tidak perlu bahkan tidak dapat untuk ditafsirkan lain. Tetapi masalah akan muncul ketika di samping anak ada ahli waris yang lain, seperti cucu, saudara, dan seterusnya.

Kelihatannya kasus kewarisan yang melibatkan cucu sebagai ahli waris pada masa Rasulullah sangatlah sedikit, karena hanya ada sebuah hadis tentang hal itu. Sedangkan pada masa Sahabat masalah ini menjadi bahan diskusi yang relatif luas dan mendalam. Paling kurang ada empat masalah yang telah mereka perbincangkan. Pertama apakah cucu masuk dalam pengertian *walad* (anak). Kedua apakah cucu yang masuk dalam pengertian *walad* tersebut hanya yang melalui garis laki-laki saja atau mencakup garis laki-laki dan perempuan. Ketiga apakah cucu tersebut dikelompokkan berdasar generasi atau semua mereka dianggap sebagai satu kesatuan, walaupun berasal dari generasi yang berbeda. Keempat, kapan cucu akan berhak mewaris,

Untuk yang pertama para Sahabat sepakat bahwa cucu masuk dalam pengertian *walad* berdasarkan arti *majaz* (majas), bukan *haqiqat* (hakikat). Untuk yang kedua mereka berbeda pendapat apakah cucu dan keturunan tersebut dibatasi pada mereka yang melalui garis laki-laki saja atau diperluas sehingga mencakup semua keturunan, melalui garis laki-laki dan perempuan. Tidak ada nash yang relatif tegas yang dapat digunakan untuk menjelaskan apakah lafaz *walad* hanya mencakup keturunan garis laki-laki atau mencakup juga kepada keturunan garis perempuan. Mengenai pengertian keturunan, kelihatannya mereka hanya mengambil alih kebiasaan dan adat yang ada dalam masyarakat Arab (Mekkah dan Madinah) pada waktu itu, yang menarik nasab melalui garis laki-laki (patrilineal). Untuk itu ada sebuah syair masa jahiliah yang sering dikutip, yang maknanya lebih kurang, "*keturunan kita adalah anak laki-laki dari anak laki-laki kita dan anak perempuan kita; adapun anak dari anak perempuan kita adalah anak bagi laki-laki yang jauh (tidak mempunyai hubungan dengan kita)*".<sup>x</sup>

Mengenai pengakuan Nabi bahwa Hasan dan Husein termasuk dalam keluarga beliau (*ahl al-bayt*, cucu) oleh para ulama dipahami sebagai kekhususan Nabi, sebagai pengecualian dari apa yang berlaku pada masa itu. Para Sahabat kelihatannya tidak berfikir bahwa apa yang dilakukan Nabi adalah bagian dari upaya mengubah adat Arab, dari patrilineal menjadi bilateral.

Dalam hubungan ini pantas dicatat, ada ulama (sesudah masa Sahabat) yang berupaya membedakan makna *walad* dengan *ibn* (*bani*). Dalam *walad* yang yang lebih ditekankan adalah hubungan kelahiran, sedang dalam *ibn* yang lebih

ditekankan adalah hubungan nasab. Karena itu adalah mungkin untuk memasukkan ke dalam lafaz *walad* semua keturunan secara bilateral, sedang lafaz *ibn* hanya dapat menampung keturunan secara patrilineal. Berdasarkan pembedan ini ulama Syafi'iah, jumhur ulama Hanabilah dan sebagian ulama Hanafiah (Abu Yusuf), berpendapat, kalau seseorang berwakaf kepada *walad*-nya, maka wakaf tersebut akan mencakup semua keturunannya garis laki-laki dan perempuan, sedang kalau berwakaf untuk *bani (ibn)*-nya maka hanya mencakup keturunannya garis laki-laki saja. Namun ulama Malikiah dan jumhur Hanafiah menganggap wakaf kepada *ibn (bani)* dan wakaf kepada *walad* mempunyai makna yang sama, hanya mencakup keturunan garis laki-laki saja.<sup>xi</sup> Berdasar fakta ini barangkali dapat disimpulkan bahwa sebagian ulama mazhab, sudah merasa ada perbedaan makna antara *walad* dengan *ibnu*. Mungkin sekali mereka merasa mudah menerapkan makna *walad* menurut apa adanya dalam masalah wakaf, karena wakaf merupakan lembaga baru yang diperkenalkan oleh Islam. Sebaliknya mengalami kesulitan psikologis ketika menerapkannya di bidang kewarisan, karena mereka sudah mempunyai pengalaman masa lalu dalam bidang ini. Seperti kita tahu, banyak Sahabat yang heran dan bertanya kepada Rasulullah kenapa warisan diberikan kepada anak-anak dan orang perempuan, sedang mereka tidak pergi berperang. Pertanyaan ini memberi indikasi bahwa Sahabat, paling kurang sebagian mereka, ketika memahami dan menafsirkan ayat-ayat kewarisan, masih membacanya dalam kerangka adat jahiliah, (hanya mengubah sebagian adat jahiliah). Mungkin mereka tidak merasa bahwa ayat kewarisan telah mengubah adat kewarisan Arab secara relatif menyeluruh.

Mengenai pembedaan *walad* dengan *ibn*, Al-Thabathabai, seorang mufassir kontemporer bermazhab Syi'zh kelahiran Iran berpendapat bahwa pemilihan kata *al-awlad* dan bukannya *al-abna'* dalam ayat ini, mungkin sekali untuk menunjukkan bahwa perbandingan perolehan itu berkaitan langsung dengan anak kandung dari pewaris, yang setelah itu dialihkan kepada keturunannya dengan perimbangan yang tetap antara laki-laki dan perempuan (2:1).<sup>xii</sup> Dengan kata lain keturunan lebih lanjut dari seorang anak tidak akan mewaris dengan hak sendiri, tetapi selalu mengambil hak orang tua yang menghubungkan mereka dengan pewaris.

Mengenai yang ketiga, para Sahabat dan ulama sesudah mereka cenderung berpendapat bahwa keturunan di bawah anak (cucu dan seterusnya ke bawah) paling kurang dalam masalah kewarisan dianggap sebagai satu kesatuan, yang tidak saling menghibab. Kalau sebagian cucu merupakan generasi kedua, sebagian lagi merupakan generasi ketiga, bahkan keempat, maka semua mereka akan menerima warisan secara bersama-sama, tanpa mempertimbangkan perbedaan generasi, karena diri mereka sendiri, yang laki-laki mendapat dua kali bagian yang perempuan. Jadi berbeda sekali dengan pendapat yang diberikan oleh al-Thabathabai di atas. Tentang hal ini di bawah nanti akan diuraikan kembali.

Mengenai yang keempat, tentang hak dan kedudukan cucu sebagai ahli waris, ada hadis yang mereka pedomani. Dalam hubungan ini, dapat disebutkan

hampir semua hadis tentang kewarisan merupakan penyelesaian (putusan) atas kasus-kasus (merupakan praktek pembagian warisan), bukan sebagai peraturan yang akan diberlakukan secara umum (memberikan garis hukum). Jumlah hadis ini pun relatif sedikit, sehingga tidak cukup untuk menyelesaikan persoalan-persoalan baru yang muncul tanpa mengijthadkannya. Dengan demikian setelah Rasulullah wafat, ketika ditemukan kasus yang tidak persis sama dengan yang terjadi pada masa Rasulullah, para Sahabat mengalami kesulitan dalam menyelesaikannya. Untuk itu, mereka hampir selalu bertukar informasi, berdiskusi, mempertimbangkan dalil dan alasan, saling mengkritik, yang sebagiannya terkesan sangat tajam, dan setelah itu sampai pada kesimpulan yang berbeda, yang mereka terima dengan lapang dada. Sama seperti dalam masalah fiqh lainnya, para Sahabat cenderung untuk menyelesaikan masalah yang muncul secara kasus-kasus perksus, sehingga ada yang terasa tidak sejalan bahkan bertolak belakang.

### Kewarisan Cucu dalam hadis

Diantara hadis yang dijadikan rujukan oleh Sahabat mengenai hak kewarisan cucu, ada dua buah yang akan penulis kutip. Satu buah berhubungan dengan perbedaan kerabat garis laki-laki dengan garis perempuan dan satu lagi tentang kedudukan cucu perempuan yatim ketika mewaris bersama anak perempuan.

Hadis pertama diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, al-Turmuzi, Abu Daud, Ibnu Majah, al-Nasa'i dan al-Thabrani. Hadis ini bermakna lebi kurang: *Rasulullah Saw. bersabda, berikan bagian faraid (warisan) kepada yang berhak. Adapun sisanya adalah untuk kerabat laki-laki yang terutama (terdekat, awla rajulin dzakarin)*. Seperti terlihat, hadis ini merupakan sabda Nabi, bukan perbuatan ataupun putusan untuk menyelesaikan kasus (sengketa). Karena itu kedudukannya dihargai lebih kuat dari hadis lain yang merupakan riwayat mengenai perbuatan Nabi atau putusan Nabi atas sebuah masalah. Karena merupakan sabda Nabi, maka isi hadis ini dapat dianggap berlaku umum, menjelaskan sebuah garis hukum.<sup>xiii</sup> Namun begitu ada juga yang beranggapan bahwa hadis ini masih berhubungan dengan kasus khusus dan tidak berisi garis hukum. Alasannya, dalam hadis ini Nabi mengucapkannya dengan lafaz *awla rajulin dzakarin* (dalam bentuk *nakirah* bukan *ma`rifah*), sehingga sesuai dengan kaidah bahasa Arab, ucapan ini tidak ditujukan untuk makna yang umum, tetapi berhubungan dengan kasus tertentu saja. Dalam kutipan populer istilah *awla rajulin dzakarin* kadang-kadang ditukar dengan lafaz *`ashabah*. Namun Ibnu Shalah dan al-Mundziri mengeritik penukaran tersebut, karena lafaz *`ashabah* pada biasanya digunakan untuk menunjuk sekelompok orang, sedang dalam hadis ini dimaksudkan untuk menunjuk satu orang atau satu derajat kerabat saja.<sup>xiv</sup> Mengenai sanad, para ulama menganggap hadis ini bernilai sahih, walaupun ada kritik bahwa sebagian jalurnya tidak bersambung (tidak sampai) kepada Nabi (*munqathi*). Namun karena ada jalur yang bersambung dan bernilai sahih, maka kritik atas jalur yang terputus ini dianggap tidak signifikan.



Para ulama menganggap hadis ini sangat penting, karena menjadi tumpuan utama setelah Al-qur'an. Berdasarkan hadis ini para ulama sepakat bahwa warisan, setelah diberikan kepada orang (kerabat, ahli waris) yang tersebut dalam Al-qur'an, yang umumnya perempuan, maka diberikan kepada kerabat laki-laki melalui garis laki-laki yang dianggap mempunyai hubungan paling dekat dan paling utama dengan pewaris. Kerabat laki-laki garis laki-laki yang dianggap lebih utama akan menutup kerabat garis laki-laki lain yang kurang utama dan begitu juga yang lebih dekat akan menutup yang lebih jauh. Bagi kelompok ini bahwa Nabi mengucapkannya dalam bentuk nakirah, tidak menjadi perhatian utama. Sebagai contoh ekstrim, kalau ahli waris terdiri atas seorang anak perempuan, seorang kakek (garis laki-laki) dan seorang saudara laki-laki kandung dari ayah (anak kakek), maka anak perempuan akan memperoleh separuh harta (sesuai zahir Al-qur'an), sedang sisanya diserahkan kepada kakek (berdasarkan hadis di atas). Saudara laki-laki ayah tidak mendapat apa-apa dianggap terhijab oleh kakek. Begitu juga kalau ahli waris terdiri atas seorang anak perempuan, seorang saudara laki-laki kandung dan seorang saudara laki-laki seayah, maka anak perempuan mendapat separuh harta dan separuh lagi menjadi hak saudara laki-laki kandung sedang saudara laki-laki seayah tidak mendapat apa-apa, dianggap terhijab.

Ibnu 'Abbas, (Sahabat yang menjadi penutur hadis ini) memahami hadis ini secara relatif ekstrim, menganggapnya sebagai sebuah garis hukum sehingga dapat menyingkirkan dalil lainnya. Sebagai contoh, sekiranya ahli waris terdiri dari anak perempuan, saudara laki-laki dan saudara perempuan, maka yang menjadi ahli waris menurut Ibnu 'Abbas adalah anak perempuan (mengambil separuh atau dua pertiga, sesuai dengan zahir Al-qur'an) dan saudara laki-laki akan mengambil sisanya (asabah, berdasarkan hadis di atas). Sedang saudara perempuan tidak mendapat hak warisan, karena berdasarkan pemahaman atas hadis di atas, yang berhak mendapat warisan setelah dikeluarkan bagian orang yang disebutkan dalam Al-qur'an hanyalah kerabat laki-laki terdekat. Saudara laki-laki tidak akan menarik saudaranya yang perempuan menjadi asabah, karena hadis tidak memerintahkan seperti itu.<sup>xv</sup> Pendapat ini ditentang oleh sahabat lain terutama Zaid bin Tsabit. Menurut beliau pendapat di atas masih terpengaruh dengan cara berpikir orang-orang jahiliyah, yang memberikan warisan hanya kepada laki-laki dan mengabaikan orang perempuan.<sup>xvi</sup>

Jumhur ulama tidak menganggap hadis Ibnu 'Abbas sebagai garis hukum, tetapi dihargai lebih tinggi dari hadis lain (akan dimenangkan ketika berbeda dengan hadis lain). Menurut jumhur hadis ini hanya berlaku untuk kasus yang ahli warisnya adalah saudara ayah, anak saudara atau anak saudara ayah. Tiga kelompok kerabat ini tidak akan menarik saudara perempuannya menjadi ahli waris. Contohnya kalau ahli waris terdiri atas satu anak perempuan, dua orang anak (satu laki-laki dan satu perempuan) dari saudara laki-laki, maka anak perempuan akan mendapat seperdua dan sisanya diberikan kepada anak laki-laki saudara, sedang anak perempuan saudara tidak akan mendapat warisan.<sup>xvii</sup> Cara pemahaman ini juga tidak bebas dari kritik karena menjadikan

orang laki-laki saja yang akan menerima warisan dan mengabaikan orang perempuan yang sederajat dengannya. Pemahaman bahwa hadis ini hanya berlaku untuk kerabat garis sisi, menyebabkan ayah tidak berhak menjadi asabah ketika bersama anak perempuan. Sisa warisan tersebut (setelah dikeluarkan hak ayah dan anak perempuan) harus diserahkan kepada kerabat laki-laki garis sisi (mungkin saudara, saudara ayah atau anak mereka). Karena bagaimanapun cara memahaminya selalu menimbulkan kesulitan, maka ada beberapa ulama seperti al-Mazari (536/1140), al-Qadhi `Iyad (544/1148) dan Ibnu Daqiq al-`Id (702/1302) yang berpendapat bahwa susunan kata *awla rajulin dzakar* yang ada dalam hadis mengandung semacam kerumitan (*isykal*) yang dengan cara bagaimana pun tidak dapat dijelaskan secara memuaskan.<sup>xviii</sup>

Para ulama membedakan saudara dengan saudara ayah atau anak saudara. Dalam kasus ahli waris terdiri dari saudara dan anak perempuan, maka pemberian warisan kepada saudara didasarkan kepada hadis di atas. Tetapi karena dalam Al-qur'an saudara laki-laki disebutkan bersama dengan saudara perempuan, maka saudara laki-laki akan menarik saudaranya yang perempuan untuk bersama-sama menjadi asabah dan berbagi dengan perbandingan dua banding satu. Begitu juga ayah yang menjadi asabah ketika bersama anak perempuan didasarkan kepada hadis di atas setelah digabung dengan ayat Al-qur'an.

Hal yang menarik, para Sahabat dan para ulama dalam diskusi yang mereka lakukan, tidak menggunakan hadis Ibnu Abbas di atas sebagai dalil untuk adanya hak cucu laki-laki untuk mewaris, baik ketika masih ada anak perempuan ataupun ketika tidak anak sama sekali. Kelihatannya cucu dan keturunan di bawahnya tidak dianggap masuk dalam pengertian *awla rajulin dzakar* tetapi masuk dalam pengertian *walad* melalui pemahaman secara majas.<sup>xix</sup>

Adapun mengenai hak cucu perempuan untuk mewaris bersama dengan anak, ada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari, Abu Daud, al-Turmuzi dan Ibnu Majah, yang akan dibicarakan sebagai hadis yang kedua. Matannya menurut Bukhari bermakna lebih kurang:

*Ditanyakan kepada Abu Musa tentang bagian kewarisan seorang anak perempuan, seorang cucu perempuan (melalui anak laki-laki yang telah meninggal sebelum pewaris) dan seorang saudara perempuan kandung. Beliau menjawab, untuk anak perempuan seperdua dan untuk saudara perempuan seperdua. Pergilah kepada Ibnu Mas'ud, tentu dia pun akan mengikuti aku. Ketika diajukan kepada Ibnu Mas'ud beliau menjawab, kalau begitu saya telah sesat dan tidak termasuk orang yang mendaat petunjuk (al-An'am 56). Saya akan menyelesaikannya berdasar keputusan Nabi saw. Untuk seorang anak perempuan seperdua, untuk seorang cucu perempuan seperenam untuk menggenapkan dua pertiga, dan sisanya untuk saudara perempuan. Setelah itu kami (si penanya) kembali kepada Abu Musa dan menceritakan penjelasan Ibnu Mas'ud tersebut. Jangan tanyai aku selama "orang alim" itu masih ada (ma dama hadza al-hibr jikum).*

Menurut Al-Turmuzi sanad hadis ini bernilai hasan shahih, sedang rawi lainnya tidak memberi komentar. Hadis ini digunakan secara luas,

ditemukan hampir dalam semua buku fiqih kewarisan yang menyertakan dalil. Mereka mengutip hadis ini sebagai dalil mengenai hak cucu perempuan untuk mewaris bersama anak perempuan dan hak saudara perempuan untuk mewaris bersama anak perempuan atau cucu perempuan (ketika tidak ada anak atau cucu laki-laki).

Seperti terlihat, hadis di atas berhubungan dengan sebuah kasus yang melibatkan seorang anak perempuan, seorang cucu perempuan (garis laki-laki) dan seorang saudara perempuan (kandung). Kelihatannya Abu Musa tidak mengetahui hadis ini, sehingga membuat keputusan berdasarkan rakyu (ijtihad), hanya anak perempuan dan saudara perempuan yang akan mendapatkan warisan, sedang cucu tidak mendapat apa-apa. Pendapat ini dikoreksi oleh Ibnu Mas'ud, yang menyatakan bahwa satu anak perempuan akan mendapat seperdua harta, dan satu cucu perempuan akan mendapat seperenam harta, guna menggenapkannya menjadi dua pertiga, yaitu bagian untuk dua orang anak perempuan. Sedang saudara perempuan akan mendapatkan sisanya yaitu sepertiga harta. Beliau mendasarkan putusannya ini pada putusan yang pernah diberikan Nabi, tetapi bagaimana persis putusan yang diberikan Nabi tersebut tidak beliau sebutkan.

Menghadapi pendapat Ibnu Mas'ud yang dia dasarkan pada putusan Nabi di atas, para Sahabat tidak mempunyai satu pendapat. Namun para Sahabat cenderung sepakat (yang kemudian diikuti oleh jumhur ulama), dalam keadaan ahli waris hanya terdiri dari anak perempuan dan cucu perempuan bersama saudara perempuan maka saudara perempuan akan menjadi asabah setelah anak perempuan dan cucu perempuan mengambil haknya (mengambil sisa, disebut *'ashabah ma'a al-ghayr*). Pendapat ini ditentang oleh Ibnu Abbas karena menurut beliau saudara perempuan (bahkan orang perempuan) bukanlah asabah dan karena itu tidak berhak mendapat warisan bersama dengan anak perempuan dan atau cucu perempuan. Kelihatannya Ibnu 'Abbas menolak hadis Ibnu Mas'ud di atas karena beliau berkata, ada satu hal yang tidak kami temui dalam kitab Allah dan putusan (*qadha'*) Rasulullah tetapi berkembang luas di tengah asyarakat, yaitu peberian hak untuk mewaris kepada saudara perempuan bersama anak perempuan.<sup>xx</sup>

Ibnu Mas'ud cenderung memahami hadis yang dia riwayatkan secara harfiah dan dia anggap sebagai garis hukum, sehingga dalam semua kasus cucu perempuan selalu dalam kedudukan sekedar menggenapkan hak dua pertiga anak perempuan. Sebagai contoh, kalau ahli waris terdiri dari dua anak perempuan, satu cucu perempuan dan satu cucu laki-laki, maka dua anak perempuan mendapat 2/3, cucu perempuan tidak mendapat apa-apa, karena bagian dua anak perempuan telah diambil oleh dua orang anak. Sedang cucu laki-laki akan menjadi asabah (mengambil sisa). Dalam kasus ahli waris satu orang anak perempuan, satu cucu perempuan dan satu cucu laki-laki, maka anak perempuan mengambil seperdua, cucu perempuan mengambil seperenam (guna mencukupkan 2/3) dan cucu laki-laki menjadi asabah.<sup>xxi</sup> (123)

Zaid mengeritik pendapat Ibnu Mas'ud ini, sama seperti kritiknya kepada Ibnu 'Abbas, dianggap meneruskan semangat jahiliah, mengutamakan

laki-laki dan mengabaikan perempuan.<sup>xxii</sup> Zaid memberikan pendapat sendiri yang lantas diikuti jumbuh, yang oleh banyak ulama dianggap sebagai tafsir otentik atas ayat di atas, yang maknanya lebih kurang: *Cucu melalui anak laki-laki menempati kedudukan anak apabila tidak ada anak laki-laki. Cucu laki-laki sama dengan anak laki-laki dan cucu perempuan sama dengan anak perempuan. Mereka akan mewaris sebagaimana anak mewaris dan akan menghijab sebagaimana anak menghijab. Namun cucu tidak berhak mewaris bersama-sama dengan anak laki-laki.*<sup>xxiii</sup>

Fatwa ini mengandung tiga hal penting yang menurut penulis layak untuk didiskusikan. Pertama beliau berpendapat bahwa cucu masuk dalam pengertian anak. Mungkin pendapat ini mencerminkan pendapat Sahabat, karena tidak ada diskusi apakah cucu masuk dalam pengertian anak atau tidak. Kedua, beliau membatasi pengertian cucu hanya pada keturunan garis laki-laki saja dan yang ketiga menyatakan cucu-cucu tersebut tidak akan mewaris selama masih ada anak laki-laki. Seperti terlihat Zaid tidak menyebutkan dalil untuk fatwa yang beliau kemukakan, sehingga menurut penulis, tidaklah salah sekiranya ada pihak yang beranggapan bahwa fatwa ini masih didasarkan kepada atau paling kurang masih dipengaruhi oleh adat Arab jahiliah yang dalam bidang kewarisan ini ingin diubah secara relatif menyeluruh oleh Al-qur'an.

#### IV Diskusi tentang Cucu sebagai Ahli Waris

Para ulama yang datang belakangan, kuat dugaan menjadikan fatwa Zaid (ditambah dengan hadis Ibnu Mas'ud) di atas sebagai tafsir untuk al-Nisa' ayat 11, sehingga menjadikan hak kewarisan cucu masuk dalam hak kewarisan anak, dengan berbagai pembatasannya, seperti disebutkan Zaid. Sepanjang bacaan penulis seperti telah disinggung di atas, tidak ada ulama yang berpendapat bahwa cucu masuk dalam pengertian *awla rajlin dzakar*, yang ada dalam hadis Ibnu 'Abbas, walaupun cucu laki-laki dan keturunan laki-laki di bawahnya dapat juga dicakup oleh makna lafaz itu.

Para ulama menyatakan bahwa makna lafaz *walad* secara hakikat hanya terbatas pada anak yang dilahirkan, laki-laki dan perempuan. Sedangkan cucu dan keturunan yang lebih rendah masuk dalam pengertian lafaz *walad* secara majas, bukan hakikat. Karena menggunakan kaidah majas untuk memberikan makna, ada dua hal yang dapat didiskusikan. Pertama, mengenai penggunaan makna majas secara bersamaan dengan makna hakikat. Kalau makna majas boleh digunakan secara bersamaan dengan makna hakikat, maka cucu boleh mewaris bersama-sama dengan anak-anak. Sebaliknya kalau makna hakikat tidak boleh digabung dengan makna majas, maka menjadikan cucu mewaris bersama dengan anak akan dianggap menyalahi kaidah.

Masalah yang kedua apakah cucu dan keturunan di bawahnya akan dianggap sebagai satu kelompok ahli waris yang berkedudukan sama, atau akan dibedakan menjadi generasi pergenerasi (horizontal), sehingga setiap generasi akan menghijab generasi di bawahnya, sama seperti anak menghijab cucu; atau mereka akan dibedakan tidak berdasar generasinya, tetapi berdasar jurai perjurai (vertical), sehingga keturunan dari setiap anak akan dianggap sebagai satu

kelompok yang merupakan penerus dari ayah atau ibunya, dan karena itu tidak akan saling menghibah dengan keturunan dari anak-anak yang lainnya.

Untuk penggunaan (menggabung) makna majas bersama dengan hakikat pada satu waktu, ulama Hanafiah cenderung untuk tidak mengizinkannya. Menurut mereka para ulama harus memilih salah satu antara majas dan hakikat tersebut. Sedang ulama Syafi'iah, Malikiyah dan Hanabilah cenderung mengizinkannya penggunaan kedua arti tersebut secara bersamaan apabila penggabungan tersebut tidak merusak arti.<sup>xxiv</sup>

Mengenai yang kedua, para Sahabat dan ulama cenderung menganggap semua keturunan di bawah anak sebagai satu kesatuan dan semua mereka akan mewaris karena dirinya sendiri secara bersamaan, walaupun berasal dari generasi yang berbeda. Jadi mereka tidak akan saling menghibah walaupun berbeda generasi dan perolehan yang akan mereka terima tidak dihubungkan dengan hak atau perolehan orang tuanya (bukan sebagai ahli waris pengganti) ataupun tingkat generasinya. Sebagai contoh, kalau ahli waris terdiri atas dua anak perempuan, dua cucu perempuan (generasi kedua) dan dua cucu laki-laki (generasi ketiga), maka warisan akan dibagi untuk dua anak perempuan  $\frac{2}{3}$  harta, sedang cucu semuanya dianggap setingkat, yang laki-laki mendapat dua kali bagian yang perempuan. Dengan demikian sisa harta ( $\frac{1}{3}$ ) dibagi enam,  $\frac{2}{6}$  dari sisa untuk dua cucu perempuan, masing-masing mendapat  $\frac{1}{6}$  dan  $\frac{4}{6}$  untuk dua cucu laki-laki masing-masing mendapat  $\frac{2}{6}$ . Contoh lainnya, kalau ahli waris terdiri dari satu anak perempuan, satu cucu laki-laki (generasi kedua) dan lima cucu perempuan (generasi ketiga, maka warisan akan dibagi untuk satu anak perempuan  $\frac{1}{2}$  harta dan sisanya ( $\frac{1}{2}$ ) akan dibagikan kepada semua cucu. Semua cucu dianggap setingkat, yang laki-laki mendapat dua kali bagian yang perempuan. Dengan demikian sisa harta tersebut akan dibagi tujuh, satu orang cucu laki-laki akan mendapat  $\frac{2}{7}$  harta dan masing-masing cucu perempuan (lima orang) akan mendapat  $\frac{1}{7}$  harta. Contoh lainnya, kalau ahli waris terdiri dari tujuh orang cucu yang berasal dari empat orang anak laki-laki, misalnya anak pertama meninggalkan satu anak perempuan, anak kedua meninggalkan satu anak laki-laki, anak ketiga meninggalkan satu anak laki-laki dan dua anak perempuan, sedang anak keempat meninggalkan tiga anak perempuan, maka warisan akan dibagi kepada semua cucu dengan perbandingan yang laki-laki mendapat dua kali bagian yang perempuan. Keadaan bahwa ada anak yang hanya meninggalkan satu cucu, ada anak yang meninggalkan lebih dari satu cucu, ada anak yang meninggalkan hanya anak laki-laki dan ada anak yang meninggalkan hanya anak perempuan, tidak akan mempengaruhi pembagian tersebut.

Penulis tidak menemukan dalil dan alasan para ulama selain dari hadis Ibnu Mas'ud yang di atas tadi sudah diuraikan. Mungkin karena dalam hadis Ibnu Mas'ud di atas Rasulullah menggabungkan anak perempuan dengan cucu perempuan, maka keturunan di bawah mereka pun dapat digabungkan menjadi satu kelompok, sehingga mereka mewaris bersama-sama dan tidak akan saling menghibah walaupun berbeda generasi. Adapun pendapat Zaid tidak secara jelas menyebutkan cucu sebagai satu kesatuan ketika tidak anak laki-laki. Dalam

fatwa tersebut dinyatakan bahwa cucu akan menghibah seperti anak, sehingga bisa dipahami generasi yang tinggi akan menghibah generasi yang lebih rendah. Karena tidak ada dalil yang khusus, maka kuat dugaan kaidah hakikat dan majas tadilil yang menjadi tumpuan mereka. Keturunan dibedakan menjadi dua kelompok saja, kelompok anak dan kelompok cucu (semua generasi di bawah anak).

Beralih kepada masalah berikutnya, dalam fatwa Zaid di atas, cucu yang yatim atau piatu hanya akan memperoleh warisan kalau anak laki-laki pewaris semuanya sudah meninggal (tidak ada lagi) sebelum pewaris sendiri meninggal. Kalau pada saat pewaris meninggal masih ada anak laki-laki yang hidup, maka semua cucu baik yang merupakan anak dari anak yang masih hidup itu, atau anak dari anak-anak yang sudah meninggal dunia, semuanya tidak berhak memperoleh warisan. Mungkin pada masa Sahabat keadaan ini tidak menimbulkan diskusi apalagi kerisauan, karena dalam adat Arab Jahiliyah sebelumnya anak-anak bukanlah ahli waris. Tetapi setelah masyarakat muslim banyak yang menjadi urban, dan mereka mulai terpisah dari keluarga luas, lebih dari itu masyarakat dengan adat yang berbeda juga memeluk agama Islam, maka aturan di atas mungkin sekali dianggap tidak adil, lantas dipertanyakan dan bahkan mulai digugat. Kalau seorang cucu dianggap terhibah oleh ayah atau ibunya sendiri (karena mereka masih hidup) maka hal itu dianggap patut dan wajar. Tetapi ketika cucu yang yatim dianggap terhibah oleh saudara ayah atau saudara ibunya, maka keadaan ini dianggap tidak patut dan tidak adil.

Mesir mengatasi kesulitan ini dengan memperkenalkan lembaga wasiat wajibah dengan segala kelebihan dan kekurangannya seperti telah disebutkan di atas. Sedang KHI mengatasinya dengan menyatakan bahwa cucu adalah ahli waris dan berhak memperoleh warisan sesuai dengan hak yang seharusnya diperoleh ayah atau ibunya. KHI kelihatannya merasa jalan ini lebih baik dari jalan berputar melalui wasiat wajibah yang ditempuh Mesir. Tetapi seperti telah disebutkan, ketentuan KHI ini tanpa dalil, sehingga menimbulkan keraguan pada banyak pihak sampai ke tingkat memberikan penolakan secara relatif keras.

### **Kedudukan Cucu dalam KHI**

Dalam upaya mempertimbangkan ketentuan dalam KHI mengenai hak cucu yang sudah yatim atau piatu, ada tiga masalah yang menurut penulis perlu diulas dan diuraikan lebih lanjut. Pertama tentang cakupan makna cucu dan seterusnya ke bawah, apakah hanya berisi keturunan garis laki-laki atau dapat juga mencakup keturunan garis perempuan. Kedua bagaimana cara cucu memperoleh hak tersebut, apakah musti karena dirinya sendiri seperti yang telah digariskan oleh jumhur ulama, atau ada peluang untuk memperoleh dengan cara lain, misalnya mengambil alih hak yang seharusnya diterima orang tuanya. Dengan kalimat lain, apakah mereka akan mewaris sebagai ahli waris pengganti atau sebagai ahli waris biasa. Masalah ketiga dalam keadaan apa cucu akan memperoleh hak tersebut, apakah hanya ketika ada anak laki-laki sudah tidak ada seperti pendapat jumhur, atau tidak terpengaruh dengan keberadaan anak yang

bukan ayah atau ibu mereka sendiri. Jadi cucu yang yatim selalu akan mewaris (berhak menerima warisan), walaupun tentu dengan memenuhi persyaratan umum, dan tidak ada *`awaridh* atau *mani`* yang menjadi penghalangnya.

Mengenai yang pertama, cakupan pengertian cucu atau keturunan, seperti terlihat di atas tidak ada nash (Al-qur'an dan hadis) yang secara jelas membatasinya hanya pada garis laki-laki. Jumhur ulama berpendapat bahwa lafaz *walad* seperti dijelaskan Al-qur'an sendiri mencakup anak yang laki-laki dan perempuan, dan setelah itu dapat dipahami sebagai mencakup pula kepada semua keturunan mereka. Dalam masalah wakaf jumhur ulama telah memahami lafaz *walad* mencakup semua keturunan baik garis laki-laki maupun perempuan. Begitu juga dalam masalah perkawinan, keturunan yang menjadi mahram adalah semuanya, meliputi garis laki-laki dan perempuan, tidak dibatasi pada garis laki-laki saja. Adanya ketentuan nasab yang hanya kepada ayah dan setelah itu kepada kakek menurut garis laki-laki, menurut penulis tidak secara serta merta menjadikan keturunan yang berhak mewaris menjadi terbatas hanya melalui garis laki-laki saja. Fatwa Zaid bahwa keturunan yang berhak mewaris dibatasi hanya bagi mereka yang menurut garis laki-laki saja, kelihatannya masih dipengaruhi oleh adat Arab masa itu, yang diterima menurut apa adanya, tanpa diskusi dan tanpa sikap kritis. Keadaan ini dapat dimaklumi karena Al-qur'an tidak secara jelas meminta Rasul untuk menginggalkan bentuk patrilineal yang ada. Isyarat yang diberikan Rasulullah yang menetapkan anak Fatimah sebagai *ahl al-bayt* (keturunan)-nya, tidak ditangkap sebagai upaya untuk mengubah adat, tetapi dipahami sebagai kekhususan beliau. Begitu juga putusan Rasulullah agar menyerahkan semua warisan kepada saudara perempuan ketika tidak ada saudara laki-laki, tidak dipahami sebagai petunjuk agar Sahabat menyamakan kedudukan dan hak saudara laki-laki dengan saudara perempuan dalam menghabiskan sisa warisan, tetapi dipahami sebagai kekhususan saudara perempuan ketika mewaris bersama dengan anak perempuan. Lebih dari itu, para Sahabat mungkin sekali belum menangkap dengan baik perubahan besar yang dibawa Al-qur'an untuk melindungi anak yatim dan meningkatkan kedudukan perempuan dalam masalah kewarisan.

Kuat dugaan para Sahabat juga tidak mempunyai cukup pengetahuan mengenai bentuk kekerabatan bilateral bahkan matrilineal dalam masyarakat bukan Arab, dalam upaya memahami hidayah Al-qur'an di bidang kewarisan bahkan di bidang kekeluargaan secara umum. Jadi sekiranya tuntunan Al-qur'an tentang hubungan kekerabatan (kekeluargaan) dilepaskan dari adat Arab, maka mungkin sekali cucu dalam kewarisan akan dipahami meliputi seluruh keturunan garis laki-laki dan perempuan, sama seperti pemahaman para ulama tentang lingkup makna *walad* dalam masalah wakaf dan muhrim (*mahram*).

Mengenai yang kedua, pengelompokan keturunan menjadi dua kelompok saja, anak dan cucu, kelihatannya sangat bertumpu pada kaidah majas, seperti disebutkan di atas. Menurut penulis pemahaman secara majas yang ada sekarang bisa dianggap sebagai pemahaman berdasarkan perspektif horisontal (berdasarkan generasi), yaitu generasi anak dan generasi di bawah anak. Pemahaman ini bisa diubah menjadi majas berperspektif vertikal (jurai).

Dalam model ini setiap anak dan keturunannya (anak dan cucu) akan dianggap sebagai satu kelompok (satu jurai). Anak yang lain dan keturunannya juga akan dianggap sebagai satu kelompok (satu jurai). Hijab menghijab antara anak dan cucu hanya berlaku dalam masing-masing jurai. Anak atau cucu dari jurai yang satu tidak dapat menghijab anak dan cucu dari jurai yang lainnya. Jadi anak dan keturunannya dibedakan berdasar jurai perjurai (vertial) tidak lagi generasi pergenerasi (horizontal). Warisan akan dibagi kepada semua anak dengan perbandingan yang laki-laki akan mendapat dua kali bagian anak perempuan. Kalau anak ini sudah meninggal maka bagiannya tersebut akan dibagikan kepada semua anak-anaknya dengan tetap mempertimbangkan perimbangan dua berbanding satu antara anak laki-laki dengan anak perempuan. Anak kedua, ketiga dan seterusnya pun begitu. Jadi cucu akan memperoleh warisan yang seharusnya menjadi bagian ayah atau ibunya saja. Dalil untuk ini adalah tafsir yang diberikan oleh Thabathabai di atas, bahwa penyebutan *walad* dalam ayat dapat dipahami sebagai isyarat bahwa warisan itu dibagikan kepada anak yang dilahirkan dan bagian mereka inilah yang akan dibagikan kepada anak-anak (keturunan)-nya.

Uraian di atas juga menunjukkan bahwa masalah pengertian cucu, hak kewarisan dan keterhijaban mereka oleh anak, merupakan masalah ijtihadiah yang sudah didiskusikan para Sahabat. Mereka tidak mempunyai pendapat yang sama, yang secara umum terbagi kepada pendapat Ibnu 'Abbas, pendapat Ibnu Mas'ud dan pendapat Zaid bin Tsabit. Jadi ketentuan fiqih kewarisan yang ada sekarang, mengenai cucu bukanlah *ijma'*, tetapi hasil ijtihad para Sahabat. Pendapat Sahabat khususnya dalam masalah yang bukan merupakan bidang pemikiran (menyalahi *qiyas*) oleh para ulama mazhab dihargai relatif tinggi, dianggap mengikat dan harus diterima. Alasannya, para Sahabat tidak akan mengeluarkan pendapat berdasar pikiran subjektifnya, tetapi pasti berdasar hadis yang pernah dia dengar, yang tidak kita ketahui. Penulis setuju dengan pernyataan bahwa Sahabat tidak akan mengeluarkan pendapat berdasar pertimbangan subjektif. Tetapi pernyataan bahwa mereka pasti dibimbing oleh (mengikuti bimbingan) Rasulullah, menurut penulis masih perlu kepada penjelasan. Pendapat dan kritik yang kita temukan dalam diskusi Sahabat di atas, memberi isyarat bahwa mereka terpaksa melakukan ijtihad karena hadis yang ada hanya berhubungan dengan sebuah kasus, dan kasus baru yang mereka hadapi tidak persis sama dengan yang terjadi pada masa Rasulullah. Jadi mereka "terpaksa" melakukan ijtihad yang di samping bersandar kepada hidayah Al-qur'an dan teladan Nabi, juga masih berpedoman kepada adat Arab jahiliah, khususnya tentang pengertian keturunan yang harus garis laki-laki. Menurut penulis, kaidah ushul fiqih yang menyatakan bahwa "pendapat Sahabat dalam bidang yang bukan merupakan bidang pemikiran (menyalahi *qiyas*) adalah mengikat dan harus diikuti perlu ditinjau ulang. Kita harus meneliti, apakah pendapat yang diberikan Sahabat tersebut betul-betul berada di bawah sinaran hidayah Al-qur'an, atau masih terpengaruh dengan adat jahiliah. Penelitian tentang hal itu mungkin kita lakukan pada masa sekarang, karena kita dapat menggunakan pengetahuan ilmiah sebagai alat bantu. Kalau masih terpengaruh



dengan adat jahiliah, apalagi sampai menyimpang dari sangat dan nilai al-qur'an tentu tidak patut kita ikuti, bahkan harus kita ganti.

### **Kesimpulan**

Sekiranya tafsir dan jalan pikiran di atas dapat diterima, maka ketentuan dalam Pasal 185 KHI di atas dapat dianggap berdalil kepada Al-qur'an dan sunnah Rasulullah tetapi dengan pemahaman yang berbeda dari pemahaman Sahabat. Pemahaman ini diperoleh melalui kaidah ushul fiqh yang sudah lazim digunakan yaitu kaidah majas, yang lantas diperkuat dengan mempertimbangkan adat jahiliah yang kuat dugaan masih mempengaruhi Sahabat. Penggunaan kaidah majas dilakukan dengan mengubah perspektif dari horizontal ke vertikal. Menurut penulis pemahaman ini telah memenuhi persyaratan metodologis, dan karena itu dapat dianggap mempunyai kedudukan yang sama kuat dengan pemahaman para ulama masa lalu. Bahkan sekiranya dihubungkan dengan pengaruh adat jahiliah, pemahaman baru ini dapat dianggap lebih sesuai dengan semangat dan nilai Al-qur'an karena memberikan perlindungan yang lebih baik kepada anak yatim dan anak perempuan (keturunan garis perempuan). Pemahaman Sahabat dapat dianggap masih terpengaruh dengan adat jahiliah yang cenderung kurang melindungi anak yatim dan sangat merendahkan perempuan.

Pemahaman secara majas mengenai makna anak, dan perolehan warisan yang dikaitkan langsung kepada anak, sehingga cucu (keturunan di bawah anak) hanya akan mengambil hak ayah atau ibunya, menurut penulis akan sangat baik sekiranya dapat diperluas kepada saudara. Kalau hal ini dapat dilakukan, maka hak kewarisan anak saudara akan mengikuti model cucu yang mengambil hak ayah atau ibunya. Dengan demikian ketentuan fiqh kewarisan akan menjadi lebih sederhana, dan lebih dari itu hak anak yatim serta keturunan garis perempuan menjadi lebih terlindungi. Mudah-mudahan akan ada peneliti yang bersedia mengerjakannya.

*Wallahu a'lam bi al'shawab, wa ilayh al-marji' wa al-ma'ab.*

## REKONSTRUKSI *NUSYŪZ* DALAM HUKUM ISLAM MODEREN (Studi Teks Keagamaan dan Peraturan Perundang-Undangan dalam Konteks Kemoderenan)

Alamsyah

**Abstrak:** *Mainstream fikih klasik mendefinisikan nusyūz sebagai istri yang tidak mentaati suami, terutama dalam kebutuhan rumah tangga, sehingga menimbulkan ketegangan dan krtidakharmonisan. Akibat hukumnya istri harus diberi hukuman mulai dari teguran lisan, pisah ranjang, sampai kepada pukulan. Kebanyakan ulama tafsir klasik dan sebagian mufassir moderen juga memberikan konsep dan akibat hukum yang sama. Konsep klasik inilah yang diakomodir dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia dan substansi yang sama dalam undang-undang perkawinan nomor 1 tahun 1974. Konsep ini tentu mendapat penolakan dari feminis muslim, seperti Aminah Wadud Muhsin, Muhammad Syahrur dan Musdah Mulia, yang berpendapat semestinya nusyuz dikembalikan kepada konsep keadilan. Label nusyuz bisa diberikan kepada suami atau istri. Sesuai kontek ayat tentang kepemimpinan, maka makna nusyuz juga harus dikembalikan kepada akar kata semula secara lughawi, yaitu membangkang terhadap perintah Tuhan, jadi bukan terhadap suami. Oleh karena itu menyakiti hati istri atau suami, bersikap angkuh, bersikap kasar, tidak ramah, dan tidak demokratis dalam rumah tangga, baik melalui ucapan maupun perbuatan, semuanya adalah adalah nusyūz. Prinsip kesetaraan dan keadilan yang diajarkan dalam al-Qur'an memang menggariskan bahwa nusyūz bukan hanya dapat terjadi pada istri tetapi juga dapat dilakukan oleh pihak suami. Konsekuensinya, baik suami maupun istri yang nusyūz harus sama-sama diberi sanksi, yaitu nasehat atau teguran yang diikuti dengan perdamaian, lalu pisah ranjang, lalu “dharaba” yang direinterpretasikan sebagai pengurangan wewenang, pembayaran denda, atau perceraian. Otoritas yang berhak memutus kasus nusyuz ini adalah hakim pengadilan dan bukan individu.*

### A. Pendahuluan

Ketegangan dan ketidakharmonisan dalam rumah tangga harus dihindari karena tidak sejalan dengan tujuan perkawinan. Tujuan utama pernikahan yang diajarkan dalam Islam adalah membangun sebuah keluarga yang *sakinah, mawaddah, warahmah*, yaitu keluarga yang dihiasi dengan penuh ketenteraman, kecintaan dan rasa kasih sayang (QS. Ar-Rum ayat 21), dan pergaulan yang penuh kebaikan. (QS. An-Nisa' ayat 19). Dengan mendasari tuntunan tersebut maka Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 juga merumuskan tujuan perkawinan sebagaimana termaktub dalam Pasal 1 berbunyi : “Perkawinan adalah ikatan lahir dan bathin antara seorang pria dan dengan

seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Ini sesuai dengan Kompilasi Hukum Islam Pasal 3 juga menegaskan hal yang sama bahwa *“Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmat.* Jadi sebuah keluarga baru bisa dianggap sukses apabila telah mencapai dan memenuhi tujuan yang dimaksud.

Dalam prakteknya sering terjadi konflik dalam rumah tangga, baik yang bersumber dari pihak istri atau suami atau lainnya. Ada suami yang kurang baik dalam memperlakukan istrinya dengan mencelakai, menganiaya, memukuli dan menyakiti serta bertindak sewenang-wenang terhadap istri ataupun tidak memperdulikan istrinya. Ada pula istri yang tinggi diri, menolak taat, menentang, menjengkelkan dan durhakanya terhadap suaminya.

*Nusyūz* dalam pandangan ulama fikih klasik selalu dikenakan kepada istri yang bertindak tanpa izin suami atau menentang perintah dan kehendak suami. Hal ini selain didasarkan pada ayat-ayat di atas juga bersandar kepada hadis Nabi yang menyinggung bahwa *“Tidak halal bagi perempuan berpuasa dan suaminya ada kecuali dengan izinnya, dan tidak mengizinkan seseorang masuk rumahnya kecuali atas izinnya.* (Al-Bukhari, Sahih *Al-Bukhari*, Juz III, h. 260).

Dengan pemahaman-pemahaman demikian, maka perbuatan *nusyūz* selalu lebih banyak dituduhkan kepada kaum perempuan. Atas dasar itu pula maka perempuan pelaku *nusyūz* harus dijatuhi hukuman sanksi mulai dari teguran lisan (nasehat), lalu dipisahkan dari tempat tidur (pisah ranjang) sampai kepada hukuman dipukul. Di lain pihak, jika pihak suami yang berbuat pelanggaran atau kesalahan, maka hampir tidak ada fuqaha' yang menyatakannya sebagai perbuatan *nusyūz*, dan oleh karena itu pula hampir tidak ada statemen ulama yang menetapkan bentuk hukuman atas suami yang *nusyūz* tersebut.

Menurut kaum feminis, konsep *nusyūz* klasik jelas merendahkan martabat perempuan dan mendorong banyak terjadi kekerasan dalam rumah tangga. Kebanyakan korban kekerasan ini adalaah kaum perempuan dan anak-anak. Oleh karena itu konsep *nusyūz* tersebut perlu dikaji ulang untuk kemudian dikonsep kembali sesuai dengan nilai keadilan dan kesetaraan.

Oleh karena itu akan dikaji bagaimana pandangan fiqh feminis tentang *nusyūz* dan implikasinya terhadap pembaharuan hukum perkawinan di Indonesia. Tujuannya untuk mengetahui persamaan dan perbedaan pandangan terhadap *nusyūz* antara fiqh klasik dan fiqh feminis. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan tentang hukum perkawinan terutama dalam mengungkap konsep *nusyūz* dan implikasinya menurut pandangan fiqh klasik dan kontemporer

Penelitian ini bersifat deskriptif- kualitatif normatif kepustakaan. Data primer, yaitu; al-Qur'an, al-Hadis, karya-karya tokoh fiqh klasik terutama *fiqh 'ala madzhabil arba'ah* dan kitab tafsir klasik, demikian pula kitab tafsir tematik karya tokoh fiqh feminis. Data skunder adalah sumber-sumber yang mendukung dalam penulisan ini seperti buku-buku fiqh kontemporer, buku-buku fiqh perempuan, buku-buku fiqh tentang feminis serta pendapat ilmunan

kontemporer. Content analisis, analisis gender dan hermeneutika (sebagai *teori utama*) digunakan sebagai alat analisis dalam riset ini.

## **B. Pembahasan**

### **1. Nusyûz dalam literatur tafsir klasik dan moderen**

Dalam penafsiran ulama klasik, ayat-ayat tentang nusyuz menunjukkan bahwa isteri mempunyai kewajiban untuk patuh kepada suami sebagai pemimpin rumah tangga. Jika isteri nusyuz maka suami berhak bertindak dalam tiga tahapan sebagaimana ketantuan ayat 34 tersebut. Menurut imam Muhammad Jakfar ath-Thabari, ayat tersebut menjadi landasan ulama dalam menetapkan hukuman bagi wanita pelaku nusyuz sebagaimana dijelaskan dalam berbagai kitab fikih. Beliau tidak menolak bahwa suami memang memiliki hak untuk memukul isteri yang telah diyakini berbuat nusyuz. (Al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, h. 574)

Mustafa al-Maraghi, sebagai mufassir al-Qur'an era moderen juga menafsirkan ayat 34 tersebut tidak berbeda jauh dengan ath-Thabari. Menurutny, wanita yang shalih adalah wanita yang taat kepada suami dan menjaga hubungan-hubungan yang biasa (badaniyah) dan urusan-urusan khusus yang berkenaan dengan suami isteri. Isteri tidak diperbolehkan seorang lelaki pun untuk melihat kepadanya, meskipun ia kerabatnya, dan lebih-lebih hendaknya memelihara kehormatan dari sentuhan tangan, pandangan mata, atau pendengaran telinga yang khianat. (Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz IV, hlm. 28).

Penafsiran ulama tafsir klasik, seperti at-Thabari dan Ibn Kasir di atas, jelas menunjukkan bahwa penafsiran mereka sangat terpengaruh oleh budaya yang khas patriarkhi, terutama dalam menafsirkan makna *tha'at* (kepatuhan) begitu sangat menonjolkan posisi laki-laki (suami) yang sangat dominan dibanding perempuan.

Tafsir tentang kepatuhan dari para mufasir tersebut tampak sangat membatasi hak-hak pribadi sebagai seorang wanita dan sebagai manusia. Seakan-akan pola hubungan antara suami dan isteri seperti hubungan hamba sahaya dan tuannya (majikan). Padahal kita tahu bahwa secara fitrah, hak dan kewajiban serta posisi antara suami isteri adalah sejajar.

### **2. Pandangan Fiqh Klasik Tentang Nusyûz**

*Nusyûz* dalam konsep ulama mazhab Hanafi adalah “seorang istri yang berada di luar rumah tanpa seizin suaminya dan menutup diri dari sang suami padahal beliau tidak punya hak yang demikian. Sedangkan suami nusyûz yaitu rasa benci terhadap istrinya dengan kasar.” (Ibnu Najm, *Al-Babru al-Raiq*, Juz.IV, h.76)

Ulama Malikiyah telah memberikan batasan-batasan. “Nusyûz adalah keluarnya seseorang dari garis-garis taat yang diwajibkan, seperti istri yang menolak suaminya untuk bersenang-senang dengannya atau istri yang keluar dengan tanpa izin suaminya kesuatu tempat yang ia tahu sesungguhnya suaminya tidak akan mengizinkan ketempat itu atau istri yang meninggalkan

kewajiban-kewajibannya terhadap Allah SWT seperti mandi janabat atau sholat dan juga istri yang mengunci pintu untuk suaminya (Syamsuddin Ad-Dusuki, *Kitab ad-Dusuki*, Juz.III, h.343).

Para ahli fikih mazhab Syafi'i menetapkan *Nusyûz* sebagai "Keluarnya istri dari mentaati suaminya".( Ibnu Ruslan, Zubad Ibn Ruslan, tt, h.119). Sedangkan nusyûz menurut pendapat Fuqaha' Hambali "yaitu maksiatnya istri terhadap apa yang telah diwajibkan Allah kepadanya dari taat pada suaminya, diambil dari kata nusyûz yang berarti tinggi, maka seakan-akan istri merasa tinggi dan kuasa atas segala yang telah diwajibkan Allah kepadanya dan taat pada suaminya". Apabila seorang istri yang *nusyûz* kepada suaminya, sedangkan ia masih dalam keadan mengandung, maka suami tidak berhak memberikan nafkah pada istri, tetapi suami wajib memberi nafkah pada anaknya. (Ibn Ruslan, 119).

### 3. *Nusyûz* dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia

Menurut UU Perkawinan No.I Tahun 1974 suami dan istri harus saling memenuhi kewajiban dan dilarang menyimpang dari aturan. Dengan demikian undang-undang perkawinan melarang perbuatan *nusyûz* ini tidak boleh dilakukan oleh istri maupun oleh suami. Bila salah satu dari suami ataupun istri melakukan perbuatan *nusyûz* maka masing-masing pihak boleh mengajukan gugatan ke Pengadilan . Hal ini sebagaimana bunyi pasal 34 ayat 3 UU Perkawinan No.1 Tahun 1974 : "Jika suami atau istri melalaikan kewajibannya masing-masing dapat mengajukan gugatan kepada Pengadilan".

Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), label *nusyûz* hanya dilekatkan kepada istri saja, yaitu perbuatan istri yang melakukan pembangkangan terhadap suami. Padahal Al-Qur'an menyetakan bahwa *nusyûz* bisa dilakukan oleh suami dan istri (QS. An-Nisa', 4: 34 dan 128). Penetapan status nusyuz hanya kepada istri ini bisa dilihat dalam KHI pasal 84 ayat (1) berbunyi "Istri dapat dianggap *nusyûz* jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam pasal 83 ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah. Pasal 83 ayat (1) berbunyi "kewajiban utama bagi seorang istri ialah berbakti lahir dan batin kepada suami di dalam batas-batas yang dibenarkan oleh hukum Islam", dan pasal (2) berbunyi "Istri menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya".

Solusi yang ditawarkan di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) hanya solusi kepada istri yang nusyuz saja yaitu jika terjadi nusyuz maka kewajiban suami akan menjadi gugur, sebagaimana diatur dalam pasal 80 ayat 7 yang berbunyi "Kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila istri *nusyûz* . Ayat (5) tersebut berbunyi "Kewajiban suami terhadap istrinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b mulai berlaku sesudah ada *tamkin* sempurna dari istrinya. Ayat (4) tersebut adalah berbunyi "Sesuai dengan penghasilannya suami menanggung; a. nafkah, kiswah dan tempat kediaman bagi istri; b biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya perawatan dan biaya

pengobatan bagi istri dan anak. Dalam kondisi seperti ini maka istri dapat mengajukan gugatan kepada Pengadilan Agama. (lihat pasal 77 ayat (5) KHI).

#### 4. Pandangan Tafsir dan Fikih Feminis tentang *Nusyûz*

Kalangan mufassir dan fuqaha' feminis memandang bahwa fiqh yang berkembang selama ini, adalah fiqh yang men-*domestik*-kan perempuan. Maka pemikiran yang disebarluaskan adalah istri harus di rumah tanpa diiringi seruan agar suami juga bertanggungjawab pada rumah tangga, di sinilah letak ketidakadilan terhadap perempuan. Dengan kata lain, istri atau perempuan dianggap sebagai "makhluk kedua", sehingga wajib menanggung kerja-kerja domestik dan posisinya superior, di sinilah ketidakadilan terhadap perempuan terjadi. Maka banyak tokoh mufassir dan fiqh feminis yang menyerukan pembaharuan, seperti Aminah Wadud Muhsin, Muhammad Syahrur, Musda Mulia, dll

Aminah Wadud Muhsin mengkritik bahwa penafsiran ulama klasik sangat mengabaikan unsur keadilan dan keseimbangan hak antara suami dan isteri. Dengan pendekatan metodologinya ia memberikan tafsir yang lebih berkeadilan dengan mengupas 3 kata kunci dari surat an-Nisa ayat 34 yang menurutnya menjadi pokok persoalan kaitannya dengan persoalan nusyuz, yaitu *qanitaat*, *dharaba*, dan *tha'at*.

Pertama kata *qanitaat*, di mana Aminah menguraikan bahwa kata ini sebenarnya tidak hanya ditujukan kepada pihak pihak perempuan saja. Ia menunjukkan perbandingan yang tidak begitu jauh antara ayat-ayat yang mengandung terminologi *qanitaat* yang ditujukan untuk kaum perempuan dan laki-laki.

Kedua kata *dharaba* dalam ayat 34 Amina mencoba menganalisis secara gramatical makna dharaba. Dengan mengemukakan bahwa dharaba tidak mesti harus dimaknai memukul. bisa diartikan secara simbolik.

Hal pokok terpenting yang ketiga adalah persoalan ketaatan (*tha'at*). Ia memberikan penjelasan yang cukup berani, bahwa tidak ada keterangan al-Qur'an yang secara eksplisit memerintahkan seorang wanita supaya mentaati suaminya, al-Qur'an juga tidak pernah menyatakan bahwa ketaatan kepada suami merupakan ciri-ciri wanita yang baik (66:5). Juga bukan persyaratan bagi wanita untuk memasuki komunitas Islam (60:12).

Menurut Muhammad Shahrur, dalam ayat 34 surat an-Nisa', Allah mengaitkan *al-qiwamah* (kepemimpinan) dengan kualitas-kualitas yang berbeda-beda, dan menjadikan sifat *al-qiwamah* untuk kaum laki-laki dan kaum perempuan sekaligus. (Shahrur, 2004: h.448, dan 1991 h. 376).

Penafsiran demikian menggururkan sifat fisik sebagai ukuran dan menetapkan kelebihan berdasarkan kemampuan dalam manajemen, kebijaksanaan dan tingkat kebudayaan manusia. Sehingga sebagian kaum laki-laki terdapat orang-orang yang memiliki kelebihan di atas sebagian kaum perempuan. Demikian juga sebaliknya, di antara kaum perempuan terdapat orang-orang yang memiliki kelebihan atas sebagian kaum laki-laki. Kepemimpinan terpenting adalah dalam keluarga, yang terjadi pada suami istri,

laki-laki dan perempuan, dan bahwa kebaikan sebuah keluarga dan masyarakat akan tercapai jika kepemimpinan berada di tangan orang yang memiliki kelebihan, baik itu laki-laki atau pun perempuan.

Selanjutnya ayat 34 surat an-Nisa'di atas diteruskan dengan langkah-langkah apa yang harus kita ambil ketika timbul *nusyūz* dan perilaku menyimpang dari sifat-sifat kepemimpinan: ... *faidzūbunna wahjurubunna fī al-madajī'i wadribubunna...*(...maka nasehati, pisahkan tempat tidur (pisah ranjang) dan (pukul)lah mereka).

Menurut Syahrur, maksud *nusyūz* yang dicela dalam ayat di atas bukan berarti istri tidak patuh pada suami dan mendurhakainya. Alasannya, pertama, karena tema ayat dimaksud bukanlah berkenaan dengan masalah tersebut. Menurutna, *nusyūz* dalam ayat itu adalah keluar dari garis kepemimpinan yang kasih sayang, menjadi otoriter dan kesewenang-wenangan. Lawan kata *nusyūz* adalah *qunūt* yang berarti kerendah-hatian, kesabaran dan berlapang dada. Seorang ibu bisa menjadi *nusyuz* karena tidak memiliki hak kepemimpinan seperti bertindak otoriter, sewenang-wenang, tidak sabar, tinggi hati dan tidak lapang dada termasuk terhadap anak-anaknya. Dalam keadaan demikian penyelesaiannya adalah dengan cara (1) bimbingan nasehat dan perkataan yang mulia (2) pisah ranjang, dan (3) "*idribubunna*" yakni memblokade kekuasaannya dengan menarik hak kepemimpinan darinya.

Langkah-langkah penyelesaian tersebut, menurut Syahrur, akan tetap logis dan normal dengan adanya kepemimpinan di tangan perempuan, akan tetapi kesemuanya menjadi tidak bermakna sedikitpun, jika seandainya kepemimpinan baik fisik, intelektual, agama dan kekuasaannya, hanya milik laki-laki. (Syahrur, 2004: 448)

Istilah *al-ba'al* dalam ayat al-Qur'an menunjukkan kepemimpinan suami, dan itu mengantarkan kepada kesimpulan bahwa jika seorang isteri khawatir terhadap *nusyūz* suaminya yang akan muncul dua sifat: (1) *an-Nusyūz*, yaitu apabila seseorang suami bertindak dengan angkuh, tinggi hati dan otoriter; (2) *al-I'rad*, yaitu apabila seorang suami mengabaikan urusan-urusan rumah dan anak-anaknya, maka tidak ada pilihan lain bagi perempuan kecuali salah satu diantara dua hal berikut : (1) Menerima terhadap apa yang terjadi (2) Menolak apa yang terjadi. Ayat tersebut memberikan pedoman yaitu perdamaian antara keduanya. Tetapi jika perdamaian tidak terwujud, maka perceraian tidak bisa dihindari lagi. Inilah makna QS. An-Nisa' ayat 130. (Syahrur: 457)

Sedangkan *nusyūz* menurut Musdah Mulia diartikan sebagai sikap membangkang atau tidak tunduk terhadap Tuhan. Dalam Islam, tidak ada ketundukan selain hanya pada Tuhan. Tapi pemahaman masyarakat dewasa ini keliru. *Nusyūz* selalu dipahami sebagai pembangkangan istri terhadap suami. Lebih fatal lagi , istilah *nusyūz* sering dikaitkan dengan urusan seksual. Semestinya *nusyūz* yang berasal dari akar kata *al-nasyaz* secara lughawi adalah membangkang terhadap perintah Tuhan, jadi bukan terhadap suami. Di antara perintah Tuhan adalah keharusan untuk tidak menyakiti hati sesama manusia, apalagi menyakiti hati pasangan yang pada prinsipnya merupakan belahan jiwa.

Karena itu menyakiti hati istri atau suami, baik melalui ucapan maupun perbuatan adalah *nusyûz*. (Musdah Mulia, 2009: 76).

Maenstream pemahaman yang salah mengartikan *Nusyûz* sebagai perempuan yang lari atau keluar rumah, tanpa izin suami. Kalau dia lari tanpa sebab, sedangkan suaminya pun memberlakukan dia dengan penuh tanggung jawab hak-haknya sebagai istri telah dipenuhi dengan baik, maka dia boleh disebut *nusyûz*. Akan tetapi, jika dia lari karena dianiaya suami atau anggota keluarga lain di rumah, berarti dia mengalami KDRT. Dalam konteks ini, justru suami yang melantarkannya itu yang disebut *nusyûz*.

Menurut Musda, penyelesaian *nusyûz* menimbulkan dampak yang merugikan perempuan. Karena pemahaman masyarakat dibangun dengan paradigma yang subordinatif dan memarjinalkan perempuan. Maka harus ada perubahan hukum perkawinan di Indonesia. Sekalipun memang ada perintah dalam ayat 34 surat An-Nisa': *wadhibubunna* dari kata *dharaba* yang diartikan pukullah tetapi dalam analisa semantik kata *dharaba* tidak selamanya bermakna memukul. Kata itu memiliki banyak arti, antara lain: "*memberi contoh*", "*mendidik*" bahkan juga dapat berarti "*bersetubuh*". Dipilihnya makna memukul karena mengandung bias kepentingan pada era tersebut yang dilakukan oleh para mufassir. (Musdah Mulia, *ibid*).

#### **D. Rekonstruksi Konsep *Nusyûz* untuk Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia**

Aturan nusyuz dalam hukum perkawinan di Indonesia, baik UU nomor 1 Tahun 1974 maupun KHI, hampir tidak jauh berbeda dengan sikap fuqaha' klasik, yaitu lebih berpihak kepada kepentingan kaum laki-laki sehingga banyak merugikan kaum perempuan. Memang aturan undang-undang lebih bernuansa egaliter di mana jika salah satu dari suami ataupun istri melakukan perbuatan *nusyûz* maka masing-masing pihak boleh mengajukan gugatan ke Pengadilan. Hal ini sebagaimana bunyi pasal 34 ayat 3 UU Perkawinan No.1 Tahun 1974 : "Jika suami atau istri melalaikan kewajibannya masing-masing dapat mengajukan gugatan kepada Pengadilan".

Ada titik kesamaan sikap antara ulama fiqh dengan UU No.1 tahun 1974 tentang perkawinan dan KHI, dimana para Imam madzhab ataupun Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 menetapkan nusyuz sebagai tindakan yang dilarang, dan pelakunya terutama dapat mengakibatkan digugurkan haknya untuk mendapatkan nafkah dan keperluan hidup lainnya. Namun Kompilasi Hukum Islam (KHI) menggariskan *nusyûz* hanya dilekatkan kepada istri saja yang melakukan pembangkangan terhadap suami.

Ketentuan hukum yang timpang seperti di atas, dalam pandangan fiqh feminis harus diubah dan diluruskan. Sebab al-Qur'an menyatakan bahwa *nusyûz* bisa dilakukan oleh suami dan istri (QS. An-Nisa', 4: 34 dan 128). Ketentuan KHI pasal 84 ayat (1) yang menetapkan bahwa *nusyûz* sebagai perbuatan istri, harus dilengkapi dan direvisi, dengan cara menambahkan bahwa *nusyûz* juga bisa dilakukan oleh suami dan dapat dikenakan sanksi.



Tiga sanksi hukuman atas perempuan yang *nusyūz* juga harus ditafsirkan atau dimaknai ulang sesuai dengan perkembangan kekinian yang mengedepankan HAM dan nilai-nilai kemanusiaan. Hukuman ketiga berupa “pukulan” bukan diartikan secara pukulan fisik yang dapat mencedarai tetapi dapat berupa sanksi moral yang diharapkan dapat mengembalikan kepada kesadaran awal.

Akar dari itu tafsiran ulama fiqh harus direkonstruksi dengan berlandaskan kepada beberapa prinsip. **Pertama**, pluralisme (*at-ta’adudiyah*). Tak terbantahkan bahwa Indonesia adalah negara yang sangat plural. Pluralitas ini terjadi bukan hanya dari sudut etnis, ras budaya dan bahasa melainkan agama. **Kedua**, prinsip nasionalis (*al-muwathbanah*). Telah maklum bahwa Indonesia dibangun bukan oleh satu komunitas agama saja. Indonesia merekrut anggotanya bukan didasarkan pada kriteria keagamaan, tapi pada nasionalitas. **Ketiga**, prinsip demokrasi yang melandaskan diri pada asas kebebasan, kesetaraan dan kedaulatan manusia. **Keempat**, prinsip kemaslahatan. Sesungguhnya syari’at Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalb al-Mashalih*) dan menolak segala bentuk kerusakan (*dar’u al-mafasid*). Kelima, prinsip kesetaraan gender. (Musdah Mulia, 2004, h.190).

#### E. Rekonstruksi Akibat Hukum *Nusyūz*

Oleh karena *nusyūz* bisa dilakukan suami atau istri, maka akibat hukumnya bisa dikenakan kepada keduanya, tidak hanya salah satunya.

Pandangan jumhur fuqaha’ bahwa jika *nusyūz* dilakukan istri maka sang istri dapat dihukum secara fiqik dan psikis. Tetapi jika *nusyūz* berasal dari pihak laki-laki dan istrinya tidak senang dengan perbuatan *nusyūz* dari suaminya maka istrinya harus mnenerimanya apa adanya dengan jalan selalu mengadakan perdamaian, namun jika tidak mau mengadakan perdamaian maka suami wajib menceraikannya. Selanjutnya jika *nusyūz* itu datangnya secara bersamaan dari kedua belah pihak suami dan istri maka jalan yang harus ditempuh adalah mengadakan *islah* (perdamaian) dengan mengutus masing-masing dari keluarganya atau saudaranya dan tidak boleh suami langsung menceraikannya tanpa suatu kejelasan atau alasan.

Dalam pandangan ulama fiqh feminis, sikap tersebut jelas tidak adil dan sangat merugikan perempuan. Menurut kalangan feminis, jika suami melakukan *nusyūz* maka istri dapat memblokade kekuasaannya dengan menarik hak kepemimpinan darinya. Langkah-langkah penyelesaian tersebut akan tetap logis dan normal dengan adanya kepemimpinan di tangan perempuan, akan tetapi kesemuanya menjadi tidak bermakna sedikitpun, jika seandainya kepemimpinan baik fisik, intelektual, agama dan kekuasaannya, hanya menjadi milik laki-laki.

#### D. Penutup

Kajian terhadap berbagai perspektif klasik dan moderen tentang konsep *nusyūz* membawa kepada kesimpulan bahwa *nusyūz* pada dasarnya adalah

sikap tidak tunduk terhadap aturan, dalam rumah tangga dan lain-lain. Dalam kontek relasi suami istri, maka nusyuz adalah tidak memenuhi hak dan kewajiban, baik melalui ucapan maupun perbuatan. *Nusyūz* tidaklah berkaitan dengan pelaksanaan ibadah individual atau pelanggaran etika yang mengharuskan diberi pendidikan dan pukulan tangan. Dalam konsep egaliter, nusyuz adalah keluar dari garis kepemimpinan dan kasih dan sayang, karena telah bertindak otoriter dan sewenang-wenang, tidak sabar, tinggi hati, dan tidak lapang dada, baik suami maupun istri termasuk terhadap pasangan dan anak-anaknya. Jika suami *nusyūz* maka hak kepemimpinan berpindah kepada istri, sehingga pengaturan harta bisa dilakukan istri, demikian pula hak kepemimpinan, bahkan salah satu pihak boleh menuntut perceraian.

Sanksi bagi pelaku perbuatan nusyuz dapat direkonstruksi sesuai dengan perkembangan kekinian dan dilakukan oleh suami maupun istri. Pada dasarnya sanksi tersebut adalah saling menasehati atau memeberikan teguran baik oleh suami atau istri, lalu pisah ranjang atau tidak memberikan nafkah batin. Sedangkan sanksi “memukul” dalam konsep klasik harus diartikan sebagai mencabut hak kepemimpinan dalam rumah tangga, baik terhadap suami atau istri. Sanksi ketiga ini harus berdasarkan putusan hakim pengadilan dan bukan atas kemauan individu.

### Daftar Pustaka

- Abdurrahman al-Jaziri, *Kitabul Fiqh 'ala al-Madzāhib al "Arba'ah*, Juz.II, Cet.IV, Dar al-Fikr, Beirut, 1992.
- Ahmad al-Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz IV, Beirut Libaon, Daar al-Kutb al-Ilmiyah, t. th.
- Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta, Lkis, 2003
- Al-Thabari, Muhammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan au Tafsir al-Thabari*, Jilid 3, Beirut Libanon: Daar al-Kitab al-Ilmiyah, tt. th
- Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wawancara Agama dan Gender*, LKIS, Yogyakarta, Cet.IV, 2007
- Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1999
- Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi, Tafsir Ayat Ibadah Politik dan Feminisme*, Yogyakarta, LkiS, 2004
- Siti Musdah Mulia (Ed), *Keadilan dan Kesenjangan Gender Perspektif Islam*, Jakarta, Tim PP.Depag RI, 2001
- Syahrur, Muhammad, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, eLSAQ Press, Yogyakarta, Cet I, 2004
- \_\_\_\_\_, *al-Kitab wal Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali, 1991)
- Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*, (Suriah: Dar al-Fikr bi Damsyiq), Juz.10.

## **PANDANGAN FIKIH SOSIAL KH. ALI YAFIE DAN KONTRIBUSINYA TERHADAP KAJIAN PEMBANGUNAN DI INDONESIA**

**Fathorrahman**

Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga  
fathur\_2000@yahoo.com

**Abstrak** Tulisan ini mengeksplorasi pandangan fikih sosial KH Ali Yafie tentang bagaimana pemikiran fikih sosial Ali Yafie merespon kebijakan pembangunan pemerintah. Ada dua aspek penting yang penulis kupas secara mendalam dalam tulisan ini, yaitu, *pertama*, Bagaimana pemikiran fikih sosial Ali Yafie dalam spektrum pembangunan? *Kedua*, Apa kontribusi pemikiran fikih sosial Ali Yafie sebagai strategi pemaknaan sosial ajaran syariah dan strategi pewacanaan kebijakan pembangunan pemerintah?

Dari uraian ini, penulis menjumpai temuan bahwa pemikiran fikih sosial Ali Yafie berkorelasi dengan konsep pembangunan yang menjadi kebijakan pemerintah berangkat dari cita-cita dasar yang terdapat dalam pembangunan dan nilai-nilai dasar yang terdapat dalam ajaran syari'ah. Untuk merealisasi korelasi ini, Ali Yafie mengadopsi ajaran syariah yang kontekstual dan diadaptasi sebagai mekanisme penjelasan kebijakan pembangunan pemerintah yang mengacu kepada kemaslahatan ke dalam kehidupan masyarakat. Untuk menegaskan posisi fikih sosial sebagai sebuah kontribusi pemikiran Hukum Islam yang kontekstual, Ali Yafie menggunakan strategi pemaknaan sosial terhadap ajaran fikih dan syariah untuk menjabarkan nilai-nilai syari'ah melalui pendekatan struktural.

**Kata Kunci:** Fikih Sosial, Pembangunan, Ali Yafie

### **A. Pendahuluan**

Pemikiran Hukum Islam yang berkembang secara dinamis di Indonesia menunjukkan bahwa gerakan penyegaran cara pandang berfikih menjadi keniscayaan yang tidak bisa ditolak. Hal ini bisa dicermati dari lahirnya beragam upaya aktualisasi maupun kontekstualisasi kajian fikih ke dalam konteks kekinian dan keindonesiaan yang dilakukan oleh berbagai kalangan intelektual, cendekiawan, maupun ulama.<sup>1</sup>

Gagasan pemikiran fikih Indonesia yang ditawarkan oleh Hasbi As-Shiddieqiy yang mengkaitkan pemikiran fikih yang sesuai dengan karakter sosial

---

<sup>1</sup> Juhaya S Praja, "Dinamika Pemikiran Hukum Islam" dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: Roesda Karya, 2001) hlm. 91

masyarakat Indonesia<sup>1</sup>, gagasan mazhab Indonesia yang ditawarkan oleh Hazairin yang bertitik tumpu pada penyesuaian antara Hukum Adat dengan Hukum Islam<sup>2</sup>, gagasan reaktualisasi ajaran Islam yang ditawarkan oleh Munawir Syadzali yang menekankan pada perumusan ajaran Islam yang sesuai dengan realitas sosial masyarakat Indonesia<sup>3</sup>, gagasan agama keadilan yang ditawarkan Masdar Farid Mas'udi yang meniscayakan pendekatan kritis dan kemaslahatan dalam memahami ajaran Islam<sup>4</sup> menjadi pertanda bahwa pemikiran Hukum Islam selalu bergeliat seiring dengan perkembangan zaman dan perubahan sosial.<sup>5</sup> Demikian pula gagasan fikih sosial yang ditawarkan oleh Sahal Mahfudz<sup>6</sup> dan Ali Yafie<sup>7</sup> yang berupaya menstransformasikan nilai-nilai ajaran Islam ke dalam dimensi kehidupan individu maupun kelompok, masyarakat, dan negara.

Berbagai gagasan yang hadir dalam ruang pemikiran Hukum Islam tersebut dalam kerangka menjembatani berbagai dilema antara Hukum Islam dengan dinamika sosial<sup>8</sup> yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat. Maka, beberapa intelektual tersebut, mencoba memberikan kontribusi pemikiran, bagaimana merumuskan cara pandang fikih yang mampu merespon realitas sosial, perubahan sosial, maupun perkembangan zaman.

Dalam hal ini, fikih sosial sebagai salah satu rumusan pemikiran fikih kontekstual<sup>9</sup> ingin mengembangkan ruang lingkup kajiannya tidak hanya pada wilayah ibadah saja. Namun, memasukkan nilai sosial yang menjadi landasan nilai kehidupan bermasyarakat, perkembangan zaman yang menjadi gejala sosial yang selalu berubah, bahkan pembangunan yang menjadi landasan kebijakan pemerintah turut serta sebagai proses pengembangan pemikiran fikih sosial.<sup>10</sup>

---

<sup>1</sup> T.M. Hasbi Ash-Shiddieqiy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966) hlm. 43

<sup>2</sup> Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Bina Aksara, 1981) hlm. 153

<sup>3</sup> Munawair Syadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed.) *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 2

<sup>4</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) Dalam Islam* (Jakarta: P3M, 1991), hlm. 76

<sup>5</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005) hlm. 62-68

<sup>6</sup> Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994) hlm. 3-17

<sup>7</sup> Ali Yafie, *Menggagas Fikih Sosial* (Bandung: Mizan, 1994) hlm. 23-27

<sup>8</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...* hlm. 15

<sup>9</sup> Muzammil Qomar, NU "Liberal": *Dari Tradisionalisme Ablussunnah ke Universalisme Islam*" (Bandung: Mizan, 2002) hlm. 180-181. Bandingkan pula dengan Ahmad Rofiq *Fikih Kontekstual: Dari Normatif ke Pemaknaan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012) hlm. 4

<sup>10</sup> Pentingnya respon sinergis pemikiran fikih sosial yang terhadap lingkup pembangunan diuraikan pula dalam tulisan Abdurrahman Wahid "Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan" yang dimuat di jurnal prisma lalu dikompilasikan dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolotan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007) hlm. 44-62. Dalam tulisan ini, Abdurrahman menegaskan penting upaya ini untuk membuat Hukum Islam lebih

Integrasi nilai-nilai sosial,<sup>1</sup> semangat zaman yang berubah,<sup>2</sup> dan kebijakan pembangunan pemerintah<sup>3</sup> ke dalam fikih sosial merupakan strategi pewacanaan untuk membangun pandangan baru bahwa fikih bisa bersinergi dengan kondisi dan situasi apapun. Termasuk ke dalam sistem kekuasaan pemerintah yang banyak melandasi program kebijakannya dengan pembangunan. Namun, keterlibatan pola hubungan yang demikian, bukan berarti menutup karakteristik fikih sebagai ajaran agama yang kritis terhadap program pemerintah yang tidak memperhatikan kemaslahatan masyarakat. Justru, model ini akan memberdayakan kekayaan kajian fikih sebagai salah satu pendorong kesadaran keberagamaan yang kontekstual dalam kehidupan masyarakat.<sup>4</sup>

Dalam kaitan ini, melalui integrasi pemikiran fikih sosial dengan beberapa unsur tersebut, terutama dengan agenda pembangunan pemerintah akan bisa memperkuat sendi-sendi pengetahuan fikih yang mempunyai semangat inti untuk membentuk kemaslahatan dalam kehidupan masyarakat. Melalui cara demikian, fikih sosial akan dapat merespon dan mencermati masalah-masalah nasional dan sosial mutakhir yang berkembang di level negara.<sup>5</sup>

Setidaknya, kerangka berfikir fikih yang digunakan untuk mencermati isu-isu kontemporer dan kebijakan-kebijakan pemerintah yang berhubungan dengan kehidupan berbangsa tidak dilihat secara normatif-positivistik semata. Namun, unsur dinamis-dialektis yang melingkupi latar belakang hadirnya masalah dalam kehidupan masyarakat dan proses perumusan kebijakan yang akan diambil oleh pemerintah untuk mengatasi masalah tersebut harus dilihat secara komprehensif. Supaya, kebijakan yang akan ditentukan pemerintah sebagai salah satu solusi untuk menangani masalah yang ada tidak hanya diserang sebagai upaya pendangkalan ajaran keagamaan maupun distigmatisasi

---

peka kepada kebutuhan-kebutuhan manusia masa kini dan masa depan. Dan corak pemikiran fikih sosial yang responsif dengan pembangunan banyak dilakukan oleh Ali Yafie.

<sup>1</sup> Nilai-nilai sosial yang perlu dirumuskan dalam kajian fikih adalah, tindakan partisipasi sosial, solidaritas sosial, aksi sosial, pengembangan diri sosial, dan pekerjaan sosial. Baca, Mustafa Benhamza “al fiqh al ijtimā’i fi al Isla>m: Ta’s>ilun wa Taus>’ifun” dalam *al maktabah al magru>ah* [www.benhamza.net](http://www.benhamza.net). Baca juga, ‘Tariq Ramadhan, *Menjadi Modern Bersama Islam: Islam, Barat, dan Tantangan Modernitas*, terj. Zubair dan Ilham B Saenong, (Bandung: Teraju Mizan, 2003), hlm. 37-38.

<sup>2</sup> Zubaidi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fikih Sosial Sabal Mahjudh Dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 92.

<sup>3</sup> Masruhan, “Pemikiran Kyai NU tentang Relasi Agama dan Negara” *Jurnal Al-Qānūn*, Vol. 12, No. 1, Juni 2009, hlm. 90.

<sup>4</sup> Cik Hasan Basri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm. 42. Bandingkan dengan Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: Tela’ah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi’i* (Malang: UIN Malang Press, 2008), hlm. 6-7.

<sup>5</sup> Djohan Efendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 194-195.

sebagai agenda penyelewengan Hukum Islam. Namun, harus difahami sebagai strategi pemaknaan sosial yang lebih luas.

Strategi pemaknaan sosial ini menjadi corak pemikiran fikih sosial yang berupaya untuk mempertemukan atau membumikan ajaran fikih dan syariah Islam<sup>1</sup> dengan aspek sosial dan realitas empiris. Melalui strategi ini akan memperhatikan nilai-nilai sosial dalam aplikasi ajaran keagamaannya, bisa menjelaskan muatan kemaslahatan yang menjadi tujuan-tujuan syariah dan muatan keutamaan yang bersifat kontekstual dalam memperlakukan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan masyarakat. Serta menjadi bagian penting dalam perumusan hubungan yang sinergis antara ajaran agama dengan kebijakan pembangunan negara bagi kesejahteraan dan kemakmuran rakyatnya.

Kajian Fikih sosial yang berkait dengan strategi pemaknaan sosial yang merespon aspek pembangunan menjadi bagian instrinsik dalam agenda pemerintahan dalam memperluas ranah epistemologinya. Selain itu, tindakan respon fikih sosial ke dalam spektrum pembangunan yang dikendalikan pemerintah menjadi strategi struktural untuk menempatkan fikih sebagai salah satu pengetahuan agama yang dominan pula dalam sebuah negara, sebagaimana ilmu pengetahuan umum lain seperti ekonomi, politik, hukum, budaya, dan lain sebagainya. Dengan demikian, maka secara tidak langsung, fikih tidak akan dipinggirkan lagi dalam proses-proses pembangunan yang diambil pemerintah. Implikasinya, Ummat Islam yang banyak menggunakan fikih sebagai salah satu rujukan penting untuk menjalankan kegiatan keagamaannya tidak akan terganggu oleh *mainstreaming* pembangunan yang dikendalikan oleh kekuasaan. Karena, nuansa fikih yang demikian akan berjalan seiring dengan kepentingan masyarakat secara lebih luas.<sup>2</sup>

Dalam hal ini, gagasan fikih sosial Ali Yafie yang berintegrasi dengan cara pandang fikih yang kontekstual dalam merespon pembangunan banyak dituangkan dalam beberapa karyanya. Melalui beberapa karyanya, Ali Yafie banyak mengupas berbagai permasalahan sosial-kemasyarakatan dan persoalan kebijakan pemerintahan melalui cara pandang fikih sosial.

Bagi Ali Yafie, fikih sosial adalah cara penyajian dan reformulasi materi-materi fikih klasik yang sudah dilahirkan oleh ulama terdahulu, dan dalam menyajikan materi fikih tersebut membutuhkan orientasi pemahaman yang berdimensi sosial. Supaya, fikih tidak terjebak ke dalam kelaziman yang hanya berkutat pada dimensi '*iba>dah mahd}ah*'.<sup>3</sup> Dimensi sosial yang banyak mewarnai ruang lingkup kajian fikih Ali Yafie memberikan nuansa fleksibilitas dan suasana adaptabilitas dalam mencermati setiap perubahan sosial sekaligus menuntun beliau untuk bisa memperhatikan realitas sosial yang sedang berubah. Sehingga,

---

<sup>1</sup> Yusuf Qardlawi, *Membumikan Syariat Islam: Keluwesan Aturan Ilahi Untuk Manusia*, terj. Muhammad Zaki dan Yasir Tajid, (Bandung: Arasy Mizan, 2003), hlm. 200-210.

<sup>2</sup> Akh. Minhaji, "Ushul Fikih dan Hermeneutika: Refleksi Awal" dalam Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fikih di Mata Filsafat Ilmu* (Semarang: Walisongo Pres, 2009), hlm. ix-xxxvi.

<sup>3</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...* hlm. 111.

banyak rumusan pemikiran fikihnya yang mengedepankan spirit sosial tanpa mereduksi inti ajaran Islam.<sup>1</sup>

Dalam beberapa karyanya, Ali Yafie menegaskan pentingnya perluasan wawasan keagamaan yang berdimensi sosial agar mengantarkan kepada pemaknaan agama sebagai rahmat.<sup>2</sup> Supaya, Hukum Islam yang menjadi *world view*<sup>3</sup> Ummat Islam bisa menjangkau isu-isu global dan kontemporer seperti perdagangan bebas<sup>4</sup>, pola relasi sosial dengan lingkungan,<sup>5</sup> dan sikap seorang fuqaha dalam berijtihad.<sup>6</sup>

Posisi Ali Yafie yang menempatkan dimensi sosial sebagai wawasan pemikiran fikihnya, wajar bila ditempatkan sebagai salah seorang pemikir Hukum Islam yang dikategorikan sebagai sosok yang berpikiran modern.<sup>7</sup> Karena peran Ali Yafie yang banyak terlibat dalam fasilitasi penentuan Hukum Islam (*al istinbat* | *al hukm*) yang lebih menitikberatkan kepada wilayah moderasi. Ali Yafie melakukan aktualisasi pelaksanaan nilai-nilai fikih dan diserasikan dengan tuntutan makna sosial yang berkembang.<sup>8</sup> Selain itu, Ali Yafie melakukan pemaknaan sosial terhadap konsep fikih yang hanya bersifat statis

<sup>1</sup> Hal ini bisa dilihat dari beberapa karya Ali Yafie, di antaranya Ali Yafie, *Menggagas Fikih Sosial.....* hlm. 132-142; Ali Yafie, "Sistem Pengambilan Hukum Oleh Aimmatu al Madzahib" dalam Muhtar Gundaatmaja, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Rosda Karya, 1993), hlm.13-20, Ali Yafie, "Konsep-Konsep Hukum" dalam Budhy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 85-95. Bahkan pemikiran Ali Yafie yang sarat dengan wawasan sosial mendapat respon dan pengakuan dari berbagai kalangan. Lebih jelas baca, Jamal D Rahman, ed, *Wacana Baru Fikih Sosial 70 Tahun KH. Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997), Sudirman Tebba, *Sosiologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2003), hlm. 21-22. Akh. Minhaji, "Prof. K.H. Ali Yafie dan Fikih Indonesia" *Jurnal al Mawa'id* Edisi VI Desember 1997, hlm. 115-121.

<sup>2</sup> Ali Yafie, *Agama dan Pluralitas Bangsa* (Jakarta: P3M, 1994), hlm. 23-24 dan 35.

<sup>3</sup> Istilah *World view* bermakna sebuah pandangan dunia yang komprehensif yang mengacu pada kerangka ide-ide dan keyakinan di mana seorang individu, kelompok atau kebudayaan menafsirkan dunia dan berinteraksi dengan itu. Dalam hlm ini, Hukum Islam menjadi salah satu landasan ide dan keyakinan Ummat Islam dalam menjalankan ajaran agamanya. Lebih jelas baca, Heru Nugroho, "Rasionalisasi dan Pemudaran Pesona Dunia: Pengantar Untuk Max Weber" dalam Ralph Schroeder, *Max Weber Tentang Hegemoni Sistem kepercayaan*, terj. Ratna Noviani, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. v-xii.

<sup>4</sup> Ali Yafie, *Fikih Perdagangan Bebas* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 1-10.

<sup>5</sup> Ali Yafie, *Merintis Fikih Lingkungan Hidup* (Jakarta: Ufuk Press, 2006), hlm. 150.

<sup>6</sup> Hal seperti ini yang muncul dalam berbagai gagasannya tentang konsep ijtihad menurut Ali Yafie. Lebih jelas baca, Ali Yafie, "Posisi Ijtihad dalam keutuhan Ajaran Islam" dalam Jalaludin Rahmat, ed, *Ijtihad Dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 65-83.

<sup>7</sup> Baca, R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (USA: Cambridge University Press, 2007), hlm. 158-162.

<sup>8</sup> Hal bisa dibaca dalam kata pengantar Ali Yafie, dalam Mun'im A Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Risalah Gusti, 1995) hlm. vii-x

dan tidak bersinergi dengan kenyataan sosial yang ada untuk memecahkan persoalan yang terjadi di dalamnya.<sup>1</sup>

Konsentrasi dan kontribusi Ali Yafie dalam mengembangkan kajian fikih yang berdimensi sosial tersebut tidak lantas melupakan khazanah fikih klasik yang sudah dilahirkan oleh ulama terdahulu. Ali Yafie berupaya membangun harmoni antara pengetahuan fikih terdahulu dengan pengalaman masa kini agar terjalin langkah yang arif untuk mengembangkan fikih.<sup>2</sup> Sehingga, fikih sebagai salah satu jantung peradaban ajaran Islam selalu memberikan pesona pengetahuan yang berfungsi sebagai rekayasa sosial, kontrol sosial, dan bahkan emansipasi sosial.<sup>3</sup>

Dalam hal ini, Jejak rekam Ali Yafie yang mengembangkan kajian fikih melalui gagasan fikih sosial terhadap persoalan-persoalan sosial, terutama yang berkaitan dengan terma pembangunan yang selama ini dikendalikan oleh pemerintah untuk melaksanakan kebijakan-kebijakannya, menjadi alasan utama bagi penulis untuk menelitinya lebih mendalam. Karena, kehadiran pemikiran fikih sosial Ali Yafie dalam merespon kebijakan pembangunan pemerintah menjadi pertanda bahwa kajian fikih di era modern harus terbuka dan bisa terlibat dalam serangkaian kebijakan yang dikendalikan pemerintah. Supaya, ruh ajaran fikih maupun syariah yang menegaskan nilai-nilai kemaslahatan bisa diimplementasikan dalam program-program pemerintah.

#### A. Strategi Pemaknaan Sosial

Pada dasarnya seluruh kandungan nilai Islam bersifat normatif. Untuk mengembangkan nilai-nilai normatif pada level operasional dalam kehidupan sehari-hari membutuhkan dua proses<sup>4</sup> yaitu, *pertama*, nilai-nilai normatif diaktualkan langsung menjadi perilaku. Dalam hal ini, fikih dan syariah sebagai rumusan penting dari nilai-nilai keislaman memiliki pengetahuan yang otoritatif dalam menjabarkan jenis perilaku yang sesuai dengan sistem normatif. *Kedua*, mentransformasikan nilai-nilai normatif itu menjadi teori ilmu sebelum diaktualisasikan ke dalam perilaku.

Dalam hal ini, unsur yang pertama merepresentasikan gambaran pendekatan deduktif (*istidla>liyah*) yang berfungsi untuk menjelaskan persoalan kehidupan manusia yang sesuai dengan ajaran fikih dan syari'ah secara tekstual. Sedangkan yang kedua membutuhkan pendekatan induktif (*istiqla>iyah*) sebagai sarana yang lebih leluasa untuk menjelaskan perilaku yang seperti apa yang dianggap sesuai dengan nilai-nilai normatif supaya bisa selaras dengan perubahan dan perkembangan zaman. Pada titik ini, keduanya harus saling bersinergi dan salah satu metode yang berorientasi pengalaman empirik, yaitu

---

<sup>1</sup> Ali Yafie, "Konsep-konsep Hukum" dalam Budhy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi...* hlm. 85-95

<sup>2</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia...* hlm. 112

<sup>3</sup> Hassan Hanafi, *Islamologi: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. (Yogyakarta: LKiS, 2003) hlm. 160-161

<sup>4</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 170.



metode induktif harus dijadikan sebagai sarana verifikasi keilmuan untuk memperkokoh landasan nilai keislaman supaya bisa responsif terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam pada masa-masa mendatang.<sup>1</sup>

Fikih sebagai formulasi ajaran keislaman yang menjelaskan tentang perilaku dan memasukkan perilaku sebagai salah satu unsur kajiannya yang berupa *ahka>m syar'iyah 'amaliyah*. Secara definitif, *ahka>m syar'iyah 'amaliyah* merupakan ketentuan fikih yang berfungsi untuk menata hal-hal praktis dalam cara melakukan ibadah kepada Allah, melakukan hubungan lalu lintas pergaulan sehari-hari dengan sesama manusia dalam memenuhi hajat hidup, melakukan hubungan dalam lingkungan keluarga, dan melakukan penertiban umum untuk menjamin tegaknya keadilan dan terwujudnya ketenteraman dalam pergaulan masyarakat.<sup>2</sup>

Jabaran teknis dan praktis dalam kajian *ahka>m syar'iyah 'amaliyah*, yang dalam perkembangannya dianggap sebagai kajian Hukum Islam yang paling dominan,<sup>3</sup> menjadi pintu masuk untuk mengsinergikan dua metode deduktif dan induktif dalam mengembangkan kajian keislaman, secara khusus kajian fikih. Dalam menerapkan metode induktif yang berbasis kepada keilmuan membutuhkan formulasi yang berbasis kepada teori sosial. Teori sosial berfungsi sebagai sarana untuk mentransformasikan kajian Islam normatif menjadi kajian Islam teoretis.<sup>4</sup>

Dimensi teoretis sebagai basis transformasi kajian keislaman, termasuk kajian fikih, berkaitan erat dengan mekanisme dan strategi dalam memahami berbagai ajaran keislaman yang banyak tertuang dalam al qur'an<sup>5</sup> dan dirumuskan dalam syariah dan fikih, sebagai nilai-nilai normatif yang menjabarkan tentang perilaku (*'amaliyah*). Untuk memahami ajaran-ajaran tersebut membutuhkan landasan objektifikasi untuk mengaktualisasikan ajaran Islam secara empiris. Supaya umat Islam siap menghadapi berbagai bentuk tantangan struktural dari perkembangan masyarakat yang modern. Bahkan, fikih sebagai rumusan penting ajaran Islam, akan turut serta untuk merespon berbagai persoalan yang terjadi.

Dalam hal ini, fikih sosial, sebagai salah satu pengembangan kajian fikih yang digagas oleh Ali Yafie di tengah kondisi masyarakat Indonesia dan umat Islam yang diliputi oleh laju pembangunan negara, merupakan salah satu upaya objektifikasi terhadap bangunan ajaran Islam yang harus diimplementasikan secara empiris dan realistis. Supaya, Ummat Islam bisa memahami dan menjalankan setiap ajaran Islam yang ditentukan dalam fikih dan syariah.

---

<sup>1</sup> Ahmad Syafii Ma'arif, "Pengaruh Gerakan Modern Islam Indonesia Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia Dewasa Ini" dalam Fauzi Ridjal dan M. Rusli Karim, *Dinamika Budaya dan Politik Dalam Pembangunan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), hlm. 359-360.

<sup>2</sup> Ali Yafie, *Menggagas Fikih Sosial* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 113.

<sup>3</sup> *Ibid...*, hlm. 114.

<sup>4</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, hlm. 170.

<sup>5</sup> *Ibid...*, hlm. 187.

Objektifikasi kajian fikih yang dilakukan Ali Yafie melalui gagasan fikih sosialnya mencoba menterjemahkan nilai-nilai internal yang ada dalam qur'an dan hadis ke dalam kategori-kategori objektif. Dalam hal ini, negara sebagai gejala objektif<sup>1</sup> yang menerapkan konsep pembangunan sebagai strategi perubahan sosial rakyatnya, perlu diimbangi dengan nilai-nilai keagamaan agar laju pembangunan yang digerakkan oleh negara tidak keluar dari maksud dan tujuan semula, yaitu menciptakan kesejahteraan dan kemaslahatan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Karena, diakui atau tidak pembangunan merupakan formulasi garis besar haluan negara (GBHN) yang diinspirasi dari UUD 45 dan Pancasila.<sup>2</sup>

Di dalam kedua sumber tersebut terdapat nilai-nilai spritual yang mengacu kepada nilai-nilai keagamaan, dan secara khusus adalah nilai keislaman. Maka, menjadi keniscayaan untuk memberdayakan nilai-nilai keislaman dalam kehidupan yang empiris dan realistis melalui strategi pemahaman fikih yang kontekstual. Pada posisi ini, upaya objektifikasi yang digerakkan oleh Ali Yafie melalui gagasan fikih sosialnya mempunyai peranan penting dalam memaknai ajaran fikih dan syariah secara kontekstual agar selaras dengan perubahan sosial dan perkembangan zaman.

Secara sosiologis, objektifikasi merupakan salah unsur bangunan sosial dalam realitas sosial yang berkaitan dengan interaksi sosial yang terjadi dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan.<sup>3</sup> Objektifikasi menjadi realitas yang terbentuk dari pengalaman di dunia obyektif yang berada di luar diri individu.<sup>4</sup> Di dalam objektifikasi terdapat perbuatan rasional-nilai (*wertrational*) yang diwujudkan ke dalam perbuatan rasional sehingga orang lain dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asalnya.<sup>5</sup>

Objektifikasi menjadi landasan teoretis dalam sosiologi untuk menjabarkan makna luas dari setiap ajaran Islam yang dirumuskan dalam fikih dan syariah. Sehingga, berbagai ketentuan Hukum Islam yang ditegaskan dalam qur'an dan hadis tidak sekedar difahami sebagai literal (*lafẓiyah*) melainkan menangkap makna lain dari ketentuan Hukum Islam tersebut yakni berupa kemaslahatan.

---

<sup>1</sup> Kuntowijoyo, *Identitas Politik Ummat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 71.

<sup>2</sup> *Ibid.*..., hlm. 85.

<sup>3</sup> Peter L Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 4-5. Dalam hal ini, tindakan objektifikasi diawali dengan tindakan eksternalisasi yang berkaitan dengan penyesuaian diri atau pencurahan kedirian manusia dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia secara terus menerus baik dalam kegiatan fisik maupun mentalnya dan diakhiri dengan internalisasi yang berkaitan proses di mana individu mengidentifikasikan dirinya dengan lembaga sosial tempat individu menjadi anggotanya. Baca pula, Peter L Berger dan Luckmann Thomas, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Sebuah Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. Xx.

<sup>4</sup> Burhan Bungin, *Imaji Media Massa: Konstruksi dan Makna Realitas Sosial Iklan Televisi Dalam Masyarakat Kapitalistik* (Yogyakarta: Jendela, 2001), hlm. 13.

<sup>5</sup> Kuntowijoyo, *Identitas Politik Ummat Islam*..., hlm. 68-69.

Uraian semacam ini, akan mengarahkan kajian fikih kepada dimensi yang lebih luas dan bahkan merumuskan sebuah disiplin pengetahuan fikih kepada ruang lingkup yang sinergis dengan tuntutan zaman. Semisal fikih sosial yang digagas Ali Yafie untuk meng *up date* kajian fikih klasik dengan orientasi jabaran yang lebih rasional sehingga mampu menjawab berbagai persoalan yang terjadi di dalam masyarakat yang modern. Upaya Ali Yafie tersebut mencerminkan tindakan objektifikasi yang mengkombinasikan pembacaan fikih secara deduktif, berdasarkan refrensi klasik, dengan pembacaan fikih secara induktif, berdasarkan perkembangan isu dan studi kasus yang terjadi dalam realitas sosial.

Pada posisi ini, sangat memungkinkan bagi gagasan fikih sosial Ali Yafie untuk melakukan pengkayaan kajian fikih melalui rumusan pembacaan dan pemahaman fikih yang *adaptable* dengan tuntutan zaman. Karena fikih sosial melakukan pemaknaan sosial terhadap berbagai ajaran Islam yang termuat dalam ketentuan fikih dan syariah. Supaya, ketentuan fikih yang fokus di bidang *ahka>m syar'iyah 'amaliyah* bisa menjabarkan kandungan makna yang ada di dalam qur'an dan hadis universal dengan cara-cara yang kontekstual. Karena, secara prinsipil pelaksanaan ketentuan hukum praktis yang termuat dalam fikih, sebagai rumusan dari ajaran syariah, tidak akan pernah lepas dari lima karakteristik yang berkembang dalam pelaksanaan Hukum Islam, yaitu, *pertama*, Hukum Islam yang bersifat ilahi tetapi manusiawi (*wad'i*) sekaligus. *Kedua*, Hukum Islam bersifat absolut sebagai titah Tuhan tetapi sekaligus relatif dalam pelaksanaannya dalam ruang dan waktu. *Ketiga*, Hukum Islam bersifat universal tetapi sekaligus bersifat lokal. *Keempat*, Hukum Islam bersifat abadi tetapi sekaligus sementara. *Kelima*, Hukum Islam bersifat *harfiyah* sekaligus *ma'naviyah*.<sup>1</sup>

Namun demikian, fikih sosial yang digagas Ali Yafie tidak membuat ketentuan Hukum Islam yang baru dalam bentuk doktrinasi-doktrinasi yang berbeda dengan ajaran fikih yang sudah. Karena, secara materiel, fikih yang lalu sudah cukup memadai sebagai rumusan ajaran syariah. Tinggal bagaimana menyajikan dan mereformulasikannya dalam format pemahaman yang berbeda agar lebih tepat dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat yang berwatak dinamis.<sup>2</sup>

Untuk merespon tuntutan penyajian fikih yang lebih kontekstual tersebut, maka Ali Yafie menggagas fikih sosial secara sarana strategis untuk melakukan pemaknaan sosial terhadap berbagai ajaran Islam yang tertuang dalam fikih dan syariah. *Pertama*, penjabaran *fard'u kifa>yah* yang menjadi salah satu unsur hukum kewajiban (*fard'u*) dalam *al ahka>m al khamsah* secara kontekstual-komprehensif. Dengan menggunakan cara pandanganya Imam Rafi'ie, Ali Yafie menguraikan bahwa *fard'u kifa>yah* mempunyai kedudukan yang lebih terhormat dibanding *fard'u 'ain*. Karena *fard'u kifa>yah* berkaitan dengan urusan atau upaya menyeluruh yang berhubungan dengan kepentingan

---

<sup>1</sup> Yudian Wahyudi, *Usul Fikih Versus Hermeneutika*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. 78

<sup>2</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 183.

dan kebutuhan hidup (kemaslahatan) baik bersifat keagamaan maupun bersifat keduniaan.<sup>1</sup> Dalam hal ini, *fard'u kifa'yah* dapat menjadi sarana Hukum Islam untuk merumuskan pemikiran keagamaan yang berkaitan dengan upaya mengatasi kemiskinan, penyediaan lapangan kerja, pembelaan terhadap kaum buruh, dan lain sebagainya yang harus ditangani secara kolektif.

*Kedua*, penjabaran konsep keimanan dan ketaqwaan dalam membangun peradaban manusia modern yang beretika di Indonesia.<sup>2</sup> Dalam hal ini, Ali Yafie, tidak sekedar menekankan keimanan dan ketaqwaan sebagai landasan penguatan *'iba>dah mahd'ah*. Namun, keimanan dan ketaqwaan menjadi basis epistemologis dalam mengembangkan bingkai relasional yang lebih universal. Supaya, setiap upaya yang dilakukan untuk melahirkan kehidupan yang lebih baik, tidak semata-mata berorientasi kepada nilai keduniaan, namun berhubungan erat pula dengan nilai transdensi ketuhanan. Secara tegas Ali Yafie menyatakan bahwa penguatan nilai-nilai keimanan dan ketaqwaan dalam bentuk program-program yang nyata dalam berbagai sektor pembangunan nasional, adalah hakekat pembangunan dan pengembangan asas pembangunan nasional.

*Ketiga*, penjabaran konsep *'amar ma'ru>f nabi> munkar* sebagai sarana untuk memperoleh nilai-nilai kerahmatan. Supaya, kebahagiaan yang menjadi cita-cita ideal bagi semua ummat manusia bisa diperoleh dengan baik.<sup>3</sup> Bagi Ali Yafie, *'amar ma'ru>f nabi> munkar* perlu difungsikan dengan baik, karena ia merupakan unsur penting bagi pembangunan demokratisasi kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

*Keempat*, penjabaran konsep *ukhwwah* menjadi kesetiakawanan nasional guna menunjang pembangunan yang digerakkan oleh pemerintah guna menciptakan persatuan dan kesatuan manusia pada tiap tingkat lingkungan sosialnya. Dengan terciptanya semangat solidaritas yang baik dapat menghindarkan dari kondisi kerentanan sosial yang bisa mengarah kepada terjadinya konflik.<sup>4</sup> Maka, semangat tribalisme dalam konsep *ukhwwah* perlu dicairkan ke dalam ruang publik yang lebih terbuka agar terjalin sikap simbiosis mutualis antar satu dengan yang lain tanpa harus melihat latar belakang agama, ras, dan ideologi tertentu. Dalam hal ini, Pancasila menjadi ruang publik yang lebih strategis dalam menciptakan persatuan dan kesatuan hubungan manusia yang lebih universal.

Keempat contoh pemaknaan sosial tersebut merupakan bagian umum dari kontribusi pemikiran fikih sosial Ali Yafie yang menjelaskan pentingnya orientasi kemanusiaan dan lingkungannya dalam komposisi ajaran fikih dan syariah. Dengan penguatan posisi ini, semakin menunjukkan bahwa ajaran Islam adalah sumber makna kehidupan yang terus mengalir seiring dengan

---

<sup>1</sup> Pembahasan lebih luas, baca Ali Yafie, *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: LKPSM, 1997), hlm. 46-48.

<sup>2</sup> Pembahasan lebih luas, baca Ali Yafie, *Teologi Sosial...*, hlm. 64-68.

<sup>3</sup> Pembahasan lebih luas, baca Ali Yafie, *Teologi Sosial...*, hlm. 48 dan 89-93.

<sup>4</sup> Pembahasan lebih luas baca Ali Yafie, *Menggagas Fikih Sosial...*, hlm.193-196.

perubahan sosial dan perkembangan zaman.<sup>1</sup> Karena itu, Islam tidak pernah membatasi ijtihad untuk memahami ajarannya. Maka, gagasan fikih sosial Ali Yafie yang menggunakan strategi struktural dalam menjabarkan pemahaman fikihnya, merupakan salah satu upaya ijtihad untuk mendekatkan Hukum Islam dalam konstelasi pembangunan serta melakukan perubahan melalui jalur kekuasaan.

## **B. Strategi Pewacanaan Kebijakan Pembangunan**

Secara historis, pemikiran Hukum Islam telah berkembang sejak kurun waktu yang cukup lama. Dalam perkembangannya terlihat keragaman yang cukup tajam, baik yang berkenaan dengan teori Hukum Islam yang bersifat mendasar maupun beberapa aspek khusus yang bersifat parsial.<sup>2</sup> Keragaman ini menjadi bukti bahwa Hukum Islam mengalami perkembangan dan perubahan yang cukup signifikan.<sup>3</sup>

Dalam kaitan ini, kehadiran fikih sosial sebagai sebuah gagasan atau pemikiran Hukum Islam menjadi salah satu pertanda bahwa Hukum Islam menjadi salah satu ajaran keagamaan yang responsif dengan perkembangan zaman. Karena, secara deduktif, fikih sosial menjelaskan berbagai aspek *fiqhiyah* yang berkaitan dengan konfigurasi ajaran syariah sebagai panduan dasar dalam melaksanakan berbagai kewajiban dan menghindari berbagai larangan. Secara induktif, fikih sosial merespon berbagai isu-isu baru yang berkembang dalam kehidupan masyarakat dan mengkaitkannya dengan konfigurasi ajaran syariah secara realistis dan empiris. Supaya, ajaran syariah bisa menjadi cara pandang keagamaan yang inklusif dalam menghadapi perubahan sosial dan perkembangan zaman.

Metode deduktif dan metode induktif yang berkombinasi sebagai landasan epistemologi fikih sosial mencoba memperkenalkan bahwa fikih bukanlah sesuatu yang kaku sebagaimana dipahami oleh kebanyakan masyarakat Islam selama ini. Akan tetapi, fikih bisa menjadi kerangka berpikir teologis-sosiologis dalam menguraikan ajaran Islam secara kontekstual sekaligus merespon perkembangan zaman melalui landasan tekstual.

Dalam hal ini, perkembangan zaman yang dihadapi masyarakat maupun umat Islam adalah tantangan modernitas. Dalam menghadapi modernitas membutuhkan sikap transformatif yang bisa mengeksternalisasi ajaran

---

<sup>1</sup> Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), hlm. 13.

<sup>2</sup> Dalam khazanah intelektual Islam, usul fikih sebagai teori Hukum Islam menjadi sumber rujukan utama dalam mengembangkan kajian Hukum Islam selanjutnya. Lebih jelas baca, Muhyar Fanani, *Fikih Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. 1. Baca juga, Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya pada Fikih Kontemporer" dalam Ainurrofir (ed.) *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Usul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: Arruz, 2002), hlm. 117-143.

<sup>3</sup> Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Historis Pemikiran Imam Syafi'i* (Malang: UIN Malang Pres, 2008), hlm. 31.

keagamaan ke dalam lingkungan sosial yang bersifat empiris sekaligus menginternalisasi realitas sosial ke dalam cara pandang keagamaan kita. Supaya, keduanya bisa menjadi kaca mata yang objektif dalam melihat dan mencermati setiap persoalan yang ada. Di antara persoalan yang terjadi kadang kala disebabkan oleh kelalaian pemerintah dalam menangani masalah-masalah sosial serta mensikapi kebijakan yang seharusnya memberikan kemaslahatan kepada masyarakat. Maka, untuk mengontrol ruang lingkup kebijakan pengelolaan masalah sosial serta perumusan kebijakan yang dapat memberikan *mas}lahah* yang dijalankan pemerintah, di sinilah pentingnya menggunakan fikih sosial sebagai strategi pewacanaan keagamaan dalam proses-proses perumusan kebijakan agar kebijakan yang diambil dapat memperhatikan masyarakat.

Demikian pula sebaliknya, fikih sosial menjadi strategi pewacanaan kebijakan pemerintah dalam nuansa keagamaan, agar setiap proses kebijakan yang ingin dirumuskan dan disampaikan kepada masyarakat bisa diterima dengan baik. Karena, secara sosio-historis, cara pandang bangsa Indonesia banyak dipengaruhi oleh ajaran-ajaran keagamaan yang diperoleh melalui jenjang pendidikan formal maupun informal. Selain itu, jumlah penduduk Indonesia mayoritas beragama Islam. Maka, menjadi penting untuk menggunakan *idiom* keagamaan sebagai mekanisme dan strategi penyampaian kebijakan pemerintah agar dijalankan secara partisipatoris. Karena, program pemerintah akan bisa berjalan dengan baik bila didukung oleh semua pihak lapisan masyarakat.

Berbagai idiom keagamaan yang salah satunya dalam bentuk kaidah fiqhiyah banyak menjelaskan berbagai tugas dan kewajiban pemerintah yang harus bertanggung jawab kepada masyarakat. Supaya, kehadiran pemerintah dalam Negara memberikan manfaat bagi kemaslahatan hidup rakyatnya. Gambaran ini dapat dijumpai dalam sebuah kaidah fikih yang banyak dirujuk pemikiran fikih sosial Ali Yafie yaitu,

تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة<sup>1</sup>

Dalam hal ini, kemaslahatan yang ditegaskan dalam kaidah fikih tersebut menjadi sebuah *idiomatika* keagamaan yang bisa menyatukan antara pengetahuan fikih dengan kepentingan pemerintah. Karena keduanya mempunyai cita-cita yang sama yaitu untuk memperbaiki keadaan masyarakat yang lebih baik. Maka, menjadi keniscayaan untuk melibatkan pengetahuan fikih ke dalam kebijakan pemerintah agar keduanya bisa saling bersinergi dalam menciptakan kehidupan yang bahagia (*basanah*).<sup>2</sup>

Dalam konteks ini, fikih sosial yang digagas oleh Ali Yafie yang berpadu dengan pemerintah untuk ambil bagian secara lebih berarti dalam pembangunan

---

<sup>1</sup> Ibrahim Muhammad Mahmud al Hariri, *al madkhal ila> al Qawa>id al Fiqhiyah* (Yordania: Dar-Imar, 1998), hlm. 164. Yang artinya: *Kebijaksanaan imam (pemerintahan) terhadap rakyatnya bisa dihubungkan dengan (tindakan) kemaslahatan*

<sup>2</sup> Ali Yafie, *Teologi Sosial...*, hlm. 30.

masa depan masyarakat Indonesia.<sup>1</sup> Namun, posisi ini bukan berarti menyiratkan sebuah peluang untuk memperkuat kepentingan sepihak (*vested interest*). Hal ini semata terdorong oleh spirit untuk merumuskan sebuah kajian fikih yang bisa bersinergi dengan pemerintah yang mempunyai gagasan yang sama (*kalimatun sawa*) dalam rangka memberdayakan masyarakat dan umat Islam.<sup>2</sup> Oleh karena itu, kajian fikih sosial yang digagas oleh Ali Yafie banyak merespon ruang lingkup kebijakan pemerintah yang membahas tentang pembangunan sebagai sarana pembangunan sosial dan pemberdayaan manusia secara utuh.

Pemberdayaan manusia dan pembangunan sosial yang menjadi visi utama dalam arah pembangunan nasional perlu didukung melalui konstruksi pemahaman fikih yang moderat. Supaya, Hukum Islam turut serta sebagai bagian penting dalam merumuskan konsep-konsep kebangsaan dan konseptualisasi pembangunan. Pada gilirannya, Hukum Islam sebagai rumusan ajaran keagamaan yang mempropagandakan nilai-nilai *amar ma'ru>f nahi>munkar* ke dalam perilaku manusia akan bisa berjalan dengan baik. Posisi semacam ini, akan menjadikan Hukum Islam sebagai wacana kontemporer yang bisa berpartisipasi dalam konstelasi kekuasaan untuk merumuskan agenda-agenda pemerintah melalui perspektif keagamaannya. Mencairnya pola hubungan yang sinergis antara Hukum Islam dengan kekuasaan tersebut, dapat menghindarkan Hukum Islam dari cara-cara tertentu untuk dimanipulasi sebagai tujuan pribadi.<sup>3</sup> Karena, banyak pihak yang menjarakkan posisi Hukum Islam dengan kekuasaan, namun faktanya, mereka justru memanfaatkan Hukum Islam sebagai sarana untuk mendulang kepentingan dirinya dalam lingkaran kekuasaan.

Gagasan fikih sosial Ali Yafie yang berpadu dengan lingkaran kekuasaan pemerintah didorong oleh sebuah keinginan untuk menciptakan kemaslahatan yang lebih besar (*mas'lahah 'a>mmah*) bagi masyarakat Indonesia, dan secara khusus untuk umat Islam agar merasakan kue pembangunan secara adil. Setidaknya, pembangunan yang selama ini dipersepsikan sebagai sarana ketimpangan dan kesenjangan sosial, bukan disebabkan oleh konsep pembangunan itu sendiri. Namun, disebabkan oleh oknum-oknum tertentu yang menyalahgunakan pembangunan. Sehingga, pembangunan yang sejatinya menjadi sarana perubahan sosial masyarakat yang efektif dan konstruktif, berubah menjadi sarana pemisahan yang berjarak antara kaya dan miskin. Maka, kelalaian oknum tertentu dalam memanifestasikan pembangunan sebagai sarana pembangunan sosial dan pemberdayaan manusia, perlu dikritik dan diberikan penyadaran melalui pemahaman keagamaan yang moderat.

---

<sup>1</sup> Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 185.

<sup>2</sup> Saifudin Zuhri, *Berangkat Dari Pesantren* (Jakarta: Gunung Agung, 1987), hlm. 425-428.

<sup>3</sup> Muhyar Fanani, *Fikih Madani...*, hlm. 184-185.

Pandangan Ali Yafie yang tetap merespon pembangunan sebagai mekanisme sosial untuk menciptakan kemaslahatan di antara persepsi negative tentang pembangunan itu sendiri yang dianggap banyak melahirkan kemudaratatan terinspirasi dari sebuah kaidah fikih yang berbunyi:

ما لا يدرك كله لا يترك كله<sup>1</sup>

Kaidah fikih ini memberikan isyarat bahwa, pembangunan yang selama ini diyakini sebagai mekanisme dan strategi untuk melakukan perubahan sosial, maka harus dikembalikan kepada sprit dasarnya melalui konstruksi pemahaman Hukum Islam yang terbuka. Dalam hal ini, Hukum Islam mempunyai landasan kaidah fikih, yang diwariskan oleh para ulama terdahulu, sebagai sarana untuk menunjang setiap penjabaran kebijakan pemerintah yang dirumuskan ke dalam pembangunan dalam nuansa keagamaan. Atau dalam bahasa Soedjatmoko agama menjadi motivasi sosial dalam konstelasi pembangunan. Supaya pembangunan yang dikendalikan oleh pemerintah berjalan sesuai dengan etika dan spirit dasar pembangunan.<sup>2</sup>

Dalam hal ini, fikih sosial berupaya menempatkan pemahaman kaidah fikih, yang banyak merumuskan ajaran-ajaran syari'ah, sebagai model pembacaan yang kontekstual dan dinamis dalam konteks kekuasaan. Terutama dalam konseptualisasi pembangunan sosial yang berbasis kepada pemberdayaan manusia. Beberapa unsur dalam konsep pembangunan sosial seperti penguatan *civil society*, pendidikan kewarganegaraan, prinsip demokrasi dan HAM, asas konstitusionalisme merupakan isu yang bisa dijadikan sebagai bahan kajian fikih sosial yang lebih dinamis dan kontekstual.

Melalui kajian tersebut, maka kontribusi fikih sosial yang digagas Ali Yafie yang bersinergi dengan spektrum kekuasaan bisa memberikan manfaat untuk membangun kemaslahatan dan kesejahteraan sosial.<sup>3</sup> Karena, fikih sosial akan selalu mendorong pemerintah untuk memperhatikan kemaslahatan masyarakat melalui indikator tersebut. Indikator itu menjadi sumber rujukan penilaian dari pihak lain untuk menyatakan apakah sebuah negara dikategorikan berhasil atau tidak dalam mengurus rakyatnya.<sup>4</sup> Maka, sebagai landasan pacu konsep pengembangan kemaslahatan dalam kehidupan masyarakat, fikih sosial mengorientasi kajiannya pada perspektif-perspektif yang ideal tersebut.

Hemat penulis, arah fikih sosial Ali Yafie dalam lingkaran kekuasaan dalam skema kajian tersebut secara ideal, untuk menghindarkan dari jebakan kekuasaan yang bisa mengebiri gagasan fikih sosial sebagai pemikiran Hukum Islam yang responsif. Karena, banyak konstruksi ajaran keagamaan yang masuk

---

<sup>1</sup> Ahmad Al Zarqa', *asy Syarh al Qawa'id al Fikihiyah* (Darr Garb al Islami, 1983), hlm. 16. Yang artinya: *apabila semuanya tidak memungkinkan untuk dikerjakan, jangalah semuanya ditinggalkan.*

<sup>2</sup> Soedjatmoko, *Etika Pembebasan* (Jakarta: LP3ES, 1988) hlm. 182.

<sup>3</sup> Ali Yafie, *Teologi Sosial...* hlm. 47-48. Baca juga, Ahmad Rofiq *Fikih Kontekstual: Dari Normatif ke Pemaknaan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012) hlm. 4

<sup>4</sup> Sistem penilaian terhadap keberhasilan atau kegagalan sebuah Negara dalam menciptakan kehidupan sejahtera, biasanya dilakukan oleh lembaga-lembaga survey internasional, yang secara berkala sangat inten menampilkan hasil penilaian mereka



dalam lingkaran kekuasaan justru melegalisasi setiap tindak-tanduk pemerintah walaupun menyimpang dari koridor utama Hukum Islam. Akhirnya, Hukum Islam kehilangan ruh dan spirit untuk menata sendi-sendi kehidupan sosial dalam berbagai aspek.<sup>1</sup> Bahkan, kondisi ini juga terjadi pada ajaran keagamaan yang menjadi cara pandang komunitas-komunitas masyarakat tertentu yang menafsirkan dan memahami Hukum Islam sebagai sarana untuk mengkafirkan berbagai kelompok lain yang tidak sefaham dengan dirinya.<sup>2</sup>

Dalam hal ini, fikih sosial Ali Yafie yang banyak mewacanakan kebijakan pemerintah dalam nuansa keagamaan merupakan artikulasi dan pemaknaan fikih secara kontekstual untuk memenuhi kebutuhan perkembangan masyarakat dengan berpegang pada dasar-dasar yang sudah diletakkan oleh agama. Supaya, kebijakan pemerintah yang dimanifestasikan dalam konseptualisasi pembangunan bisa berfungsi secara benar untuk mewujudkan kemaslahatan dan kesejahteraan. Dalam hal ini, pola inter-relasi ini bisa menjadi sarana sinergi antara ajaran agama dengan negara dalam menciptakan kehidupan yang adil dan makmur sebagaimana diamanatkan dalam ajaran Islam dan UUD 1945, yang menjadi dasar konstitusi negara Republik Indonesia.<sup>3</sup>

Di samping itu, membebankan upaya merealisasikan kemaslahatan bersama (*al mas*) > *alib al 'a>m*) kepada pemerintah saja tanpa keterlibatan pihak lain walaupun dalam bentuk kontribusi pemikiran, tentu tidak cukup.<sup>4</sup> Maka, keterlibatan fikih sosial yang digagas oleh Ali Yafie ke dalam lingkaran kekuasaan pemerintah menjadi kewajiban personal (*fard*) > *u 'ain*) melalui perumusan pemahaman fikih yang kontekstual. Setidaknya, kehadiran Ali Yafie ke dalam konstelasi kekuasaan pemerintah yang disertai dengan gagasan fikih sosialnya akan menjadi sarana pembaharuan model pemahaman fikih di era modern.<sup>5</sup>

Dalam hal ini, apa yang dilakukan oleh Ali Yafie dalam proses pembaharuan pemikiran fikih, sebagaimana yang tertuang dalam fikih sosial, menjadi bagian dari penjelasan sebuah hadis sebagai berikut:

ان الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجد د لها دينها<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ahmad Rofiq *Fikih Kontekstual* ...., hlm. 14.

<sup>2</sup> Khaled Abou el Fadl, *Selamatkan Islam Dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 173.

<sup>3</sup> Ahmad Rofiq *Fikih Kontekstual*..., hlm. 4. Dalam buku ini diuraikan pandangan Abu Hasan al Mawardi yang menyatakan bahwa pemerintah ditempatkan sebagai pengganti pelaksana tugas-tugas kenabian yang mempunyai fungsi utama yakni *hara* > *sah al di>n wa as siya>sah al dunya*. Dan penjelasan ini ditegaskan dalam sebuah ungkapan beliau :

الا مامة موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا

<sup>4</sup> Ahmad Rofiq *Fikih Kontekstual*..., hlm. 1 5.

<sup>5</sup> Ali Yafie, "Tajdid: Adakah Suatu Kemestian" *jurnal Pesantren*, P3M – Jakarta, No. 1/vol. V/1988, hal. 3-7. Baca pula uraian tajdid menurut Ali Yafie dalam Muzammil Qomar, NU "Liberal": *Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*" (Bandung: Mizan, 2002) hlm. 180-181

<sup>6</sup> HR. Abu Dawud. Yang artinya: *Sesungguhnya Allah menampilkan pada setiap penghujung seratus tahun orang yang memperbaharui pemahaman agamanya*

Hadis ini menjadi sebuah gambaran legitimatif terhadap berbagai upaya artikulasi pemikiran Hukum Islam yang dinamis seperti fikih sosial yang digagas sebagai respon terhadap berbagai kebutuhan-kebutuhan sosial masyarakat sebagaimana yang tergambar dalam kemaslahatan dan kesejahteraan. Untuk memenuhi hal tersebut, tentu perlu mengikuti irama yang terjadi dalam realitas sosial kehidupan masyarakat. Dalam hal ini, secara sosiologis, pemerintah mempunyai peranan penting dalam menggerakkan kekuasaan dan merumuskan kebijakan untuk mewujudkan kemaslahatan tersebut melalui rumusan pembangunannya. Maka, untuk merespon realitas sosial tersebut tentu fikih sosial perlu mengikuti iramanya agar mencapai tujuan yang sempurna. Pada titik ini, fikih sosial dapat memberikan kontribusi pemikiran Hukum Islam dalam mengartikulasikan pemahaman fikih yang elastis dan kontekstual. Sehingga, maksud dan tujuan syariah (*maqasid syari'ah*), sebagaimana yang terangkum dalam nilai-nilai kemaslahatan, bisa dimanifestasikan secara sinergis dengan maksud dan tujuan pembangunan yang ingin mewujudkan kesejahteraan.

Pola sinergitas ini menjadi modalitas sosial yang bisa mengatasi setiap persoalan yang terjadi dalam kehidupan bermasyarakat, beragama, dan bernegara melalui wacana pengetahuan yang lebih bernuansa religius dan berdasar. Sehingga muatan-muatan etika yang berorientasi kepada kemaslahatan dapat dibangun dan diwujudkan.<sup>1</sup>

Di samping itu, sinergitas tersebut menjadi mekanisme sosial keagamaan Ali Yafie untuk mengaktualisasikan dirinya ke dalam ruang lingkup kekuasaan agar bisa merealisasikan kemaslahatan umum bagi kehidupan masyarakat. Cara ini, menjadi bagian dari kontribusi pemikiran Hukum Islam yang responsif. Karena, secara konseptual, fikih sosial pada jalur struktural ini akan banyak terlibat dalam proses-proses perumusan kebijakan yang akan dirancang dan dikendalikan oleh pemerintah. Sehingga, nilai-nilai keagamaan bisa bertransformasi kepada wilayah publik yang modern sekalipun melalui tahap pemaknaan sosial yang sangat leluasa.

### C. Penutup

Fikih sosial dalam pandangan KH Ali Yafie sarat dengan nuansa strukturalnya. Hal ini, bisa dicermati dari berbagai tulisan-tulisannya yang banyak merespon isu-isu pembangunan, penjabaran nilai-nilai keagamaan yang bersinergi dengan nilai-nilai pembangunan, serta posisi akomodatifnya dalam menerima pembangunan sebagai pintu masuk untuk menciptakan masyarakat yang baik atau islami.

Hemat penulis, alasan mendasarnya adalah Ali Yafie ingin membangun mekanisme dan strategi baru dalam mengartikulasikan pemikiran fikih sosialnya ke dalam lingkup yang global. Supaya, setiap kebijakan yang ingin dirumuskan dan dijalankan oleh pemerintah tidak lepas dari semangat religiusitas dan semangat kemanusiaan. Karena, berdasarkan pengalaman yang sudah terjadi,

---

<sup>1</sup> Ahmad Rofiq *Fikih Kontekstual...* hlm. 16

konseptualisasi pembangunan yang diterapkan rupanya banyak berorientasi kepada paradigma pertumbuhan yang berkonsentrasi kepada pemberdayaan materiel *an sich*. Sehingga, pembangunan menjadi alat kekuasaan yang timpang dan merugikan masyarakat.

Dalam kaitan ini, pandangan fikih sosial Ali Yafie berkorelasi dengan spektrum pembangunan, terutama yang berparadigma berkelanjutan, ingin mewujudkan pembangunan sosial yang menegakkan semangat kemanusiaan. Cita-cita ini selaras dengan nilai-nilai ajaran syaria'h yang bermuara kepada prinsip-prinsip *mas{labab*. Dalam hal ini, prinsip-prinsip *mas{labab* yang ditegaskan dalam *maqa>{id syari>'ah* dikembangkan oleh Ali Yafie melalui gagasan fikih sosialnya untuk mendudukkan kesamaan visi antara keduanya sebagai strategi untuk memberdayakan ummat. Sehingga, ajaran syaria'h bisa diterima sebagai cara pandang yang realistis untuk memahami konfigurasi kebijakan pemerintah yang dirumuskan dalam semangat pembangunan yang berkelanjutan.

Kontribusi pemikiran fikih sosial Ali Yafi yang bersentuhan dengan konsep pembangunan sebagai strategi pemaknaan sosial terhadap ajaran fikih dan syaria'h terletak pada upaya penjabaran nilai-nilai syaria'h secara kontekstual. Karena, menghadapi kehidupan manusia yang kian modern, menuntut adanya penyesuaian ruang lingkup kajian fikih yang modern. Supaya, fikih sebagai jantung peradaban ajaran Islam bisa tetap hadir di tengah perkembangan zaman yang kian laju. Posisi demikian, akan menjadikan fikih sosial sebagai pemikiran Hukum Islam yang responsif. Sehingga, nilai-nilai yang ingin ditegakkan oleh fikih sosial seperti, internalisasi keimanan dan ketaqwaan, penegakan nilai-nilai *amar ma'ru>f* dan *nabi> munkar*, fungsionalisasi nilai-nilai kewajiban (*fard{u*) di wilayah publik secara proporsional, perjalinan semangat persaudaraan (*ukhuwah*) yang global dan tran-sektoral bisa berjalan dengan realistis.

### Daftar Pustaka

- Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007)
- Ahmad Al Zarqa', *asy Syarh al Qawa'id al Fikihiyah* (Darr Garb al Islami, 1983)
- Ahmad Rofiq *Fikih Kontekstual: Dari Normatif ke Pemaknaan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012)
- Ainurrofir (ed.) *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Usul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: Arruz, 2002)
- Akh. Minhaji, "Prof. K.H. Ali Yafie dan Fikih Indonesia" *Jurnal al Mawa'rid* Edisi VI Desember 1997
- Ali Yafie, "Tajdid: Adakah Suatu Kemestian" *jurnal Pesantren*, P3M – Jakarta, No. 1/vol. V/1988
- Ali Yafie, *Agama dan Pluralitas Bangsa* (Jakarta: P3M, 1994)
- Ali Yafie, *Fikih Perdagangan Bebas* (Jakarta: Teraju, 2003)

- Ali Yafie, *Menggagas Fikih Sosial* (Bandung: Mizan, 1994)
- Ali Yafie, *Merintis Fikih Lingkungan Hidup* (Jakarta: Ufuk Press, 2006)
- Ali Yafie, *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: LKPSM, 1997)
- Budhy Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994)
- Burhan Bungin, *Imaji Media Massa: Konstruksi dan Makna Realitas Sosial Iklan Televisi Dalam Masyarakat Kapitalistik* (Yogyakarta: Jendela, 2001)
- Cik Hasan Basri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: Rajawali Press, 2004)
- Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010)
- Fauzi Ridjal dan M. Rusli Karim, *Dinamika Budaya dan Politik Dalam Pembangunan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991)
- Hassan Hanafi, *Islamologi: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. (Yogyakarta: LKiS, 2003)
- Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum* (Jakarta: Bina Aksara, 1981)
- Ibrahim Muhammad Mahmud al Hariri, *al madkhal ila> al Qawa>id al Fiqhiyah* (Yordania: Dar-Imar, 1998)
- Iqbal Abdurrauf Saimina (ed.) *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988)
- Jalaludin Rahmat, ed, *Ijtihad Dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1998)
- Jamal D Rahman, ed, *Wacana Baru Fikih Sosial 70 Tahun KH. Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997)
- Juhaya S Praja, "Dinamika Pemikiran Hukum Islam" dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: Roesda Karya, 2001)
- Khaled Abou el Fadl, *Selamatkan Islam Dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa (Jakarta: Serambi, 2006)
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Ummat Islam* (Bandung: Mizan, 1997)
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991)
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005)
- Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) Dalam Islam* (Jakarta: P3M, 1991)
- Masruhan, "Pemikiran Kyai NU tentang Relasi Agama dan Negara" *Jurnal Al-Qanun*, Vol. 12, No. 1, Juni 2009
- Muhtar Gundaatmaja, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Rosda Karya, 1993)
- Muhyar Fanani, *Fikih Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2009)
- Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fikih di Mata Filsafat Ilmu* (Semarang: Walisongo Pres, 2009)
- Mun'im A Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Risalah Gusti, 1995)

- Mustafa Benhamza “al fiqh al ijtimai’i fi al Isla>m: Ta’s}’ilun wa Taus>}ifun” dalam *almaktabah al maqru>ah* [www.benhamza.net](http://www.benhamza.net).
- Muzammil Qomar, NU “Liberal”: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam” (Bandung: Mizan, 2002)
- Peter L Berger dan Luckmann Thomas, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Sebuah Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990)
- Peter L Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1994)
- R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (USA: Cambridge University Press, 2007)
- Ralph Schroeder, *Max Weber Tentang Hegemoni Sistem kepercayaan*, terj. Ratna Noviani, (Yogyakarta: Kanisius, 2002)
- Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: Tela’ah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi’i* (Malang: UIN Malang Press, 2008)
- Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994)
- Saifudin Zuhri, *Berangkat Dari Pesantren* (Jakarta: Gunung Agung, 1987)
- Soedjatmoko, *Etika Pembebasan* (Jakarta: LP3ES, 1988)
- Sudirman Tebba, *Sosiologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2003)
- T.M. Hasbi Ash-Shiddieqiy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966)
- Tariq Ramadlan, *Menjadi Modern Bersama Islam: Islam, Barat, dan Tantangan Modernitas*, terj. Zubair dan Ilham B Saenong, (Bandung: Teraju Mizan, 2003)
- Yudian Wahyudi, *Usul Fikih Versus Hermeneutika*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007)
- Yusuf Qardlawi, *Membumikan Syariat Islam: Keluwesan Aturan Ilahi Untuk Manusia*, terj. Muhammad Zaki dan Yasir Tajid, (Bandung: Arasy Mizan, 2003)
- Zubaidi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fikih Sosial Sahal Mahfudh Dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)
- Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004)

<sup>i</sup> Dalam tulisan ini istilah ahli waris digunakan untuk menunjuk kaum kerabat yang masuk dalam

<sup>ii</sup> Al Yasa' Abubakar (1999), *Abli Waris Sepertalian Darah*, Jakarta: INIS, hlm. 197.

<sup>iii</sup> Menurut jumbuh isi ayat ini sudah mansukh (tidak berlaku lagi), dibatalkan oleh ayat-ayat kewarisan. Setelah ayat-ayat kewarisan turun tidak ada lagi pewarisan melalui wasiat (tidak ada lagi kewajiban berwasiat). Hukum berwasiat hanyalah mubah, (paling tinggi sunat) dan itupun hanya boleh untuk orang yang tidak menerima warisan (tidak mewaris).

<sup>iv</sup> Coulson (1987), *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah* (terjemahan), Jakarta: P3M, hlm. 237.

<sup>v</sup> Yusuf Al-Qaradhawi (1987), *Ijtihad dalam Syariat Islam: Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer* (terjemahan), Jakarta: Bulan Bintang, hlm 179.

<sup>vi</sup> Lihat misalnya, Muhammad Abu Zahrah (tt), *Abkam al-Tarikat wa al-Mawarits*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, hlm. 279 dan 282.

<sup>vii</sup> KHI adalah naskah yang ditulis berdasar hasil penelitian atas berbagai kitab fiqh, adat (praktek yang berlaku) dalam masyarakat muslim di Indonesia, serta pendapat dan usul para ulama dari berbagai wilayah Indonesia yang dipilih oleh para peneliti untuk diwawancarai. Naskah ini disusun untuk menjadi pegangan para hakim dalam menyelesaikan sengketa antara umat Islam di bidang perkawinan, kewarisan, dan perwakafan.

<sup>viii</sup> Pasal 173 berisi ketentuan tentang orang-orang yang tidak mewaris karena terhalang (ada mani'), yaitu membunuh, mencoba membunuh atau melakukan penganiayaan berat atas pewaris atau memfitnah bahwa pewaris telah melakukan kejahatan yang dapat dihukum lima tahun penjara atau lebih.

<sup>ix</sup> Habiburrahman (2011), *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, hlm. 178.

<sup>x</sup> Rasyid Ridha (1325 H), *Tafsir Al-qur'an al-Hakim*, jilid 4, Kairo: Maktabah al-Manar, hlm. 405.

Transliterasi teks syair tersebut adalah, *Banuna banu abna'ina wa banatuna; banu hunna abna'u al-rijal al-aba'id*.

<sup>xi</sup> Ibnu Qudamah (tt), *Al-Mughni*, jilid 5, Riyadh: Maktabah Riyadh al-Haditsah, hlm. 615.

*Al-Syirazi, Al-Muhazzab* dalam Muhammad Najib al-Muthi'i (tt), *al-Majmu'*, jilid 14, Jeddah: Maktabah al-Irsyad, hlm. 256.

<sup>xii</sup> Al-Thabathabai (tt), *Al-Mizan fi Tafsir Al-qur'an*, jilid 4, Beirut: Mu'assasat al-A'lami, hlm. 207.

<sup>xiii</sup> Yang penulis maksud dengan garis hukum adalah ketentuan yang dianggap sebagai aturan pokok dan berlaku umum, yang akan menyingkirkan ketentuan lain yang dianggap tidak sejalan.

<sup>xiv</sup> Al-'Asqalani (tt), *Fath al-Bari*, jilid 12, Kairo: Maktabah al-Salafiyah, hlm. 12; dan

al-Syawkani (1973), *Nayl al-Awthar*, jilid 6, Berut: Dar al-Jayl, hlm. 170.

<sup>xv</sup> Al-'Asqalani (tt), *Fath al-Bari*, jilid 12, hlm. 14. Ibnu 'Abbas cenderung berpendapat kerabat perempuan yang tidak disebutkan di dalam Al-qur'an tidak berhak menerima warisan, walaupun bersama-sama dengan ahli waris laki-laki yang sederajat dengan dia. Jadi ketika ahli waris terdiri dari anak perempuan, saudara laki-laki dan saudara perempuan, maka yang menjadi ahli waris menurut Ibnu Abbas hanyalah anak perempuan dan saudara laki-laki. Saudara perempuan tidak menjadi ahli waris menurut Ibnu 'Abbas karena tidak ada dalilnya (sedang menurut para ulama, saudara perempuan akan mewaris bahkan menjadi asabah ketika bersama anak perempuan/cucu perempuan). Pendapat Ibnu 'Abbas ini ditentang oleh Zaid bin Tsabit, yang menganggapnya masih dipengaruhi oleh cara berpikir jahiliah, yang hanya memberikan warisan kepada laki-laki seraya mengabaikan kerabat perempuan. Dalam salah satu riwayat disebutkan bahwa Ibnu Abbas berkata, ada satu hal yang tidak kami temui dalam Kitab Allah dan putusan (*qadha'*) Rasulullah, tetapi berkembang di tengah masyarakat, yaitu memberikan hak warisan kepada saudara perempuan bersama-sama dengan anak. Lihat Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, hlm. 367 (121).

<sup>xvi</sup> Ibnu Hazm (tt), *Al-Muballa*, jilid 9, Beirut, al-Maktabah al-Tijariyah, hlm. 270.

<sup>xvii</sup> Al-Syawkani (1973), *Nayl al-Awṭar*, jilid 6, hlm 170.

<sup>xviii</sup> Al-ʿAsqalani (tt), *Fath al-Bari*, jilid 12 hlm. 12.

<sup>xix</sup> Dalam adat Arab, anak laki-laki dari seorang perempuan tidak termasuk ke dalam asabahnya. Seorang anak akan menjadi keluarga ayahnya, tidak menjadi keluarga ibu. Asabah untuk orang perempuan adalah ayahnya, kakeknya dan seterusnya ke atas dan kerabat laki-laki garis sisi melalui garis laki-laki (saudara laki-laki dan anak laki-lakinya dan saudara laki-laki ayah dan anak laki-lakinya).

<sup>xx</sup> Ibnu Qayyim (1968), *Iʿlam al-Muwaqqiʿin*, jilid 1, Kairo: (tp), hlm. 367. Ada riwayat yang menyatakan bahwa Ibnu ʿAbbas terkesan sangat emosional mengenai hal ini. Beliau mengajak para penentangannya untuk ber-*mubalahah*. Lihat Abu Sulaiman al-Busti (1934), *Maʿalim al-Sunan, Syarh Sunan al-Imam Abi Dawud*, jilid 4, Aleppo: Muhammad Raghīb al-Ṭabbakh, hlm. 94.

<sup>xxi</sup> Ibnu Qudamah (tt), *Al-Mughni*, jilid 6, hlm. 171;

<sup>xxii</sup> Ibnu Hazm (tt), *Al-Muhalla*, jilid 9, hlm. 270.

<sup>xxiii</sup> Fatwa Zaid ini ditemukan dalam banyak buku, termasuk dalam Sahih al-Bukhari. Mungkin karena tercantum dalam kitab yang terkenal sebagai himpunan hadis paling sahih, maka banyak orang yang menganggapnya sebagai hadis (*manquf*) yang bernilai sahih. Penulis cenderung menganggap riwayat ini sebagai pendapat (fatwa) Sahabat bukan sebagai hadis, karena Bukhari tidak menuliskan sanadnya. Kalau riwayat ini dianggap sebagai hadis (walaupun hanya *manquf*) tentu harus mempunyai sanad agar bisa dinilai dan dikritik.

<sup>xxiv</sup> Wahbah al-Zuhaili (1986), *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid 1, Damaskus, Dar al-Fikr, hlm. 305.